

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2012/2 (56. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Idealizmusok

Tartalom

TANULMÁNYOK

Idealizmusok (Valastyán Tamás)	5
MOGYORÓDI EMESE: Parmenidész és a semmi	9
GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN: Az intelligibilis princípiumok hierarchikus struktúrájának eredetéről a görög gondolkodásban	
Empedoklész 134-es töredéke	25
HORVÁTH ZOLTÁN: Kant idealizmusa	49
RÓZSA ERZSÉBET: A modern individuum „szubjektív vallásossága” és az abszolút szellem relativizálása Hegelnél	77
KŐMÜVES SÁNDOR: A hegeli ésszerű életvezetés és a szabadság összefüggése Robert Pippin olvasatában	100
ANDREJKA ZOLTÁN: Szellem a műben Megjegyzések az eszmény hegeli fogalmához	113
HÉVIZI OTTÓ: Tíz és fél kvaternitás Vannak-e valódi filozófiai négyességek?	127

FÓRUM

MÁRTON MIKLÓS: Hosszú zsákutca	140
KOMORJAI LÁSZLÓ: Hosszú zsákutca? (Válasz Márton Miklósnak)	154

SZEMLE

SUCH DÁVID: Enyhülés	169
BÁNYAI FERENC: Philosophia vitae magistra	178
E SZÁMUNK SZERZŐI	182
SUMMARIES	184

Idealizmusok

Állítólag Kant előszeretettel s nyomatékosan hívta fel tanítványai figyelmét arra, hogy amit tőle elleshetnek, az nem filozófia, hanem filozofálás. Ebben a megkülönböztetésben már ott munkál a gondolat pusztán mechanikus adódásának elfogadásához s kezeléséhez képest a kritikai módszer felértékelődése, valamint attól az iskolás hagyománytól történő elhatárolódás, hogy a gondolkodásunk körébe vont világ, vagy még inkább a világunk motiválta gondolkodás belemerevedhet valamiféle dogmatikus metafizikai rendszerbe. Nos, az idealista filozofálás különböző módozatai sokféleképpen mutatják meg, hogy miképpen lehetséges rákérdezni fogalmaink létrejöttének, alakulásának és változásának történeti és tematikus összetevőire anélkül, hogy valamiféle, a gondolkodás aktivitását megzavaró renyheség eltérítené előre kiszámíthatatlan pályáiról a kérdés irányait. Ezeket az irányokat a filozófia megszületésétől kezdve az határozza meg legfőképp, hogy a létről alkotott tiszta fogalmiságunk milyen viszonyban van az érzéki szubsztrátumokkal, hogyan hatja át az egyik a másikat. Legyen a válasz ezekre a dilemmákra monista vagy dualista karakterű, objektív vagy szubjektív hangsúlyeltolódású, ontológiai vagy éppen episztemológiai perspektívából végiggondolt, a lényegi teljesítmény – amiként Ernst Cassirer fogalmaz egy helyütt – abban a tökéletes szellemi egyensúlyban áll, amelyet az ismeret általános módszertana a különálló és az összekapcsolt funkciója, a tiszta szemlélés nyugalma és mélysége, valamint a közvetítő gondolkodás legnagyobb mértékben felfokozott elevensége között tart fenn s jelenít meg.

Ez az egyensúly persze, mint tudjuk, törékeny és ingatag, a fogalmiság oldaláról a túlzott absztrakció, a világ felől pedig a többnyire kezelhetetlen heteronómia fenyegeti. Aligha tagadható – még ha helyenként kudarc övezi is –, hogy az idealista filozófiai tradíció az említett egyensúly létrehozására s képzésére törekszik: Kant a transzcendentális criticizmussal, Fichte átható nyelvi konstrukcióival, Schelling gnosztikus vízióival, Hegel pedig a létezőknek egy nagyszabású dialektikus rendszerbe történő beillesztésével. Túlzás nélkül állíthatjuk, az idealizmus fulmináns teoretikus szisztémái alapvetően rendezik át a filozófiai gondolkodás tárgyterületeit, hatástörténeti reflexióit, mindig megújulni képes

erőinek potenciáit. Bennük s általuk a szerzők a múlt elgondolásaira éppannyira relevánsan kérdeznak rá újonnan felmerülő szempontok alapján, mint amennyire a saját koruk kísérleteit kételyekkel kezelik, valamint innovatívan készítik elő az eljövendő törekvéseket. Ez idő tájt értékelődik át példának okáért Spinoza, Plótinosz és Platón öröksége, elevenedik meg a forma, a kép, a logosz szisztematikus egységének, illetve a dolgok befoghatatlanul sokféle, széttagoltan létező természetének régi vitája, kerül új megvilágításba a megismerő szubjektum státuszának kérdése, és még sorolhatnánk.

De ha maradunk a platóni örökségnél, s Platón világát egy kozmosz képéhez hasonlítjuk, amelyet a preszókratikus filozófia rajzol elő, továbbá ha meggondoljuk, hogy a platóni dialektika, ez a szellem élességét s a létezők elemi erejét bravúrosan egyben tartó pregnancia leginkább az idealista filozófiai impulzusok révén újul meg, akkor már eléink is tárul annak a gazdag univerzumnak néhány jellegzetes alapvonása, amelyet új számunk lapjain bátorkodunk megidézni. A hatástörténeti tudat és a kritikai reflexió voltaképpen folyamatosan fenntartja, egyben időről időre átformálja az idealista filozófiai-esztétikai tradíció belátásait, fakadjanak azok valamiféle rendszereszméből vagy a fragmentális gondolkodás eredményeképpen. Az idealizmus filozófiai és esztétikai öröksége tehát nem holmi relikvia, hanem elevenen él köztünk, gondolatainkban, abban, ahogyan rákérdezzünk világunk lehetőségfeltételeire, a már megtörténtre, a még meg nem történtre, illetve az éppenséggel megtörténhetőre.

Mindezek fényében a következőkben szó lesz a parmenidészi metafizikának, azaz a létező és nem-létező viszonyának kevésbé ontológiai, mint inkább ismeretelméleti aspektusairól. Mogyoródi Emese tanulmányában: a szerző szerint azért szükséges ez a perspektívaváltás, mert ily módon relevánsabban megragadható Parmenidész implicit intenciója, hiszen az eleai bölcse elő „nem arra kíváncsi [...], hogy mi az, ami *létezik*, és miként, hanem hogy mi az, amiről megbízható ismeret szerezhető, milyen feltételek mellett, és miért”. Szintén a preszókratikus gondolkodás ösvényeit mutatja és járja be Gelenczey-Mihály Alirán, aki a pitagóreizmus hatástörténetének rekonstruálására tesz kísérletet elsősorban Empedoklész töredékeit elemezve. Szerzőnk általánosabb aspirációja a metafizikai állítások és az intelligibilis princípiumok viszonyának újragondolása annak a diszkurzusnak a kapcsán, „amelyet olyan *kimondhatatlan és megnevezhetetlen* alapelvek építettek, amely lényegénél fogva nem lehet érvelés és analízis tárgya”.

A filozófust általában az ilyen *lehetetlenségek* – oximoronnal élve – persze csak még további megfontolásokra készítetik. Egyébiránt azért is van kivételes és irigylésre méltó helyzetben más diszciplína képviselőihez képest, mert az idő és a tér tágassága az ő számára nem megrémítő s elriasztó övezetet jelent, hanem bevándorolható, sőt belakható, bármikor fel- s megidézhető területet. Kell-e hangsúlyozni, hogy szimpátiánk kevésbé a pozitivista színezetű, lineáris elrendezésben gondolkodó filozófiatörténeti mentalitásé, mint inkább – ahogy Gilles Deleuze mondaná – a kartográfiai vagy topográfiai látásmódé: probléma-

történetek és fogalomanalízisek egymásra hatása, egymásba csomózódása válik láthatóvá a tematikus blokk tanulmányaiban. Így kerülhetünk a preszokratikusoktól egy ugrással rögtön a kanti filozófia kellős közepébe: Horváth Zoltán a kanti idea terminusának fogalomtörténeti alakulásába vezeti be olvasóját, a platóni s az újkori hatáselemek bemutatásával. Az idea részint valamiféle „keretet vagy világot fejez ki, amelyen belül az individuum szabadon határozza meg megismerését és cselekvését”, részint pedig „eleve szorosan az elmén kívüli valósághoz” kötődik, amivel „igazságot, vagy akár értéket és méltóságot tulajdonítanak neki”. Mármost Kant ideafogalma e kettőnek a konfrontációjából alakul ki.

Hegel újraolvasását ez alkalommal elsősorban az angolszász filozófia érdeklődésének felélénkülése, mindenekelőtt Robert Brandomnak s Robert Pippinnek a hegeli gyakorlati filozófia iránti kíváncsisága motiválja. Rózsa Erzsébet ennek az érdeklődésnek a nyomán rekapitulálja Hegel vallásfilozófiájának különösen az egzisztencia és a szubjektivitás problematikáját előtérbe állító gondolatmeneteit. A modern egyén eszerint önmagáról alkotott koncepcióit s önkonstitúcióit „a praktikus individualitás általános, rendszerorientált fogalomkomplexumához viszonyítva [...], egyszersmind történetileg, szociokulturálisan” határozza s éli meg. Kőműves Sándor a szabadság hegeli koncepcióját mutatja be Pippin intézményelméleti vizsgálódásait jelölve ki interpretációs keretét. Egyebek mellett a normativitás és a rezponzivitás elveit alkalmazva a hegeli „ésszerű cselekvés” elméletében azt a minimumot láttatja, mely szerint „a szabad cselekvés tartalmazza azt a képességünket, hogy át tudjuk gondolni, mit szeretnénk tenni, meg tudjuk érteni, hogy mit tehetünk, hogy mit kellene tennünk, ha tennünk kellene valamit, és képesek vagyunk ezen megfontolások fényében cselekedni”. Andrejka Zoltán az eszmény komplex fogalmát alapul véve elemzi az igazság és az esztétikai tapasztalat egymásra vonatkozását Hegelnél. Vizsgálódásai során a szerző nem kisebb feladatot vállal, mint hogy egyensúlyban tartsa „a tudat eredendő, *spekulatív* alapvonásait” a „gyakorlati látásmód sajátos valóságfelfogásával” – a látszás, valamint a belső és a külső azonosságának problematizációja során.

Végül Hévízi Ottó egy eddig alig vizsgált szempontot, a négyesség kategóriáját véve alapul reflektál a napnyugati filozófiai hagyományra, mások mellett a preszokratikusok, Platón és az idealisták koncepcióit is érintve. A filozófiai négyesség-teóriák a gondolkodás általános rendezőelveibe engednek bepillantást: a gondolati alkotóelemek között oppozicionális vagy hierarchikus modelleket mutatva meg – egy valódi eleven topológiát rajzolva elő, mandalát vagy rombuszt, körívet vagy tetraédert idéző elrendezésben. A gondolkodás teremtő idealitása, valamint a gyakorlat orientálta érdek, a dolgok absztrakt formáinak szemlélése, illetve a dolgok közötti lét minuciózus tematizálása tehát egyaránt inspiratív az idealista hagyományban s annak újraolvasásában.

Többféle idealizmusfelfogás létezhet egyidejűleg. A *Magyar Filozófiai Szemle Idealizmusok* című blokkjának főszereplője az esetlen, illetve esetleges megisme-

rő szubjektum, akinek – a modern világ drámája vagy prózája olykori főhőseként, olykori epizodistájaként – önmagáról és a világról alkotott fogalmaiban, valamint azok megteremtésében a csodálkozás, a csalódás, a szigorúság és a könnyelműség ugyanúgy közrejátszik, mint a változatlannak vélt princípiumok feltalálásába vetett hit és a mulandóság legyőzhetetlenségének elemi tapasztalata. Öröm és rezignáció egyként osztályrésze ennek a szubjektumnak. Goethe szerint a filozófus „olyan fogalmakat próbál alkotni, amelyek elpusztíthatatlanok, mi több: a mulandóság szemlélete igazolja őket s nem szünteti meg érvényüket”. Legyen ez remény s vigasz, no meg persze a gondolkodói felelősség tudatosításának próbaköve is számunkra.

Valastyán Tamás

Parmenidész és a semmi*

Parmenidész tankölteményének talán legfontosabb, de minden bizonnyal az egyik legkomolyabb fejtörést okozó szövege a 2. töredék (DK 28 B2). A töredék centrális helye Parmenidész metafizikájában annak köszönhető, hogy az istennő, aki az „ifjúhoz” beszél (fr. 1.24), ebben szögez le bizonyos alapelveket, amelyekből azután valamilyen módon a parmenidészi „létező” (*eon*)¹ megdőb-bentő tulajdonságai következnek: „nem-született”, „romolhatatlan”, „egész”, „egyetlen”, „rendületlen”, „teljes”, „folytonos” és „egy” (fr. 8.1–6).² Hogy mindez milyen összefüggésben áll a 2. töredék – igen kevésbé nyilvánvalóvá tett – alapbelátásaival, annak eldöntésében nagy szerepet játszik egy további kérdés tisztázása. Vajon az istennő miért tiltja le a nem létező (*to mé... eon*, fr. 2.7) kutatásának útját, s vajon miért is marad csupán a létező útja egyetlenként (vö. fr. 8.1), ami végül azon érvekhez vezet, amelyekkel alátámasztja a létező fenti tulajdonságait (fr. 8)? Nem csoda hát, ha a nem létező elvetésének oka igen nagy horderejű kérdés: Miféle belátások vezethetnek arra a következtetésre, hogy ami van, vagy a valóság, olyan tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek gyökere-sen ellentmondanak tapasztalatainknak? Léteznek racionális indokok, amelyek alapján ez belátható? Mert ha igen, akkor vagy azt kell feltennünk, hogy noha a valóság racionálisan belátható módon van úgy, ahogyan van, ám érzékszerveinkkel a világon semmit sem tapasztalunk meg belőle, vagy azt, hogy ugyan pontosan úgy tapasztaljuk meg, ahogyan van, ám az ész nem férhet hozzá. Bármelyik

* Jelen kutatási eredmények megjelenését „Az SZTE Kutatóegyetemi Kiválósági Központ tudásbázisának kiszélesítése és hosszú távú szakmai fenntarthatóságának megalapozása a kiváló tudományos utánpótlás biztosításával” című, TAMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0012 azonosítós számú projekt támogatta. A projekt az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. Hálásan köszönöm Kovács János segítségét, valamint névtelen bírálóm konstruktív megjegyzéseit.

¹ A görög nem tesz különbséget „lét” és „létező” között, mindkettőt kifejezheti az *eon* (vagy attikaiban *on*) melléknévi igenév. Emellett azonban jelenthet „valóságot” is, vagy olyasmit, ami „fennáll” (tény vagy igaz). Tagadása (az *uk* vagy a *mé* tagadószóval) még összetettebb értelmű, amire az alábbiakban visszatérek.

² Steiger Kornél fordítása (Steiger 1985. 9). Lásd még Szabó 1995. 209; Bodnár 2007. 363.

eset áll fenn, a tapasztalati világ értelmében felfogott valóság nem lehet racionális ismeret tárgya. Ezt gondolta volna Parmenidész? És ha igen, mégis miféle érvek vagy megfontolások alapján?

Ezeknek a kérdéseknek a kielégítő megválaszolására itt nem vállalkozhatok, hiszen a parmenidészi filozófia egészének bemutatását feltételezném. Arra azonban igen, hogy rámutassak a parmenidészi nem létező letiltása körül felvethető néhány olyan kérdésre, amelyek a válaszhoz közelebb vihetnek, és javaslatot tegyek néhány, a parmenidészi metafizikára vonatkozó általánosabb konklúzióra.

A 2. töredék szövege a következő:

Gyere hát, én elbeszélem, te pedig őrizd meg és vidd tovább szavamat,
miután meghallottad,
melyek a kutatás egyedüli útjai, amelyek ismerethez vezetnek:
az egyik, hogy {...} „van”, és lehetetlen, hogy {...} „nem van” –
ez Peithó ösvénye, mert az igazság³ kísérője –,
a másik, hogy {...} „nem van” és szükségszerű, hogy {...} „nem van” –
kijelentem, erről az útról egyáltalán nem jön hír,
mert ami „nem van”, nem ismerheted fel (hiszen befejezetlen),
és rá sem mutathatsz.⁴

A töredék értelmezésének háttereként előre kell bocsátanom néhány feltevést, amelyek mellett itt részletesebben nem érvelhetek.⁵ Az értelmezők túlnyomó többségével szemben abból indulok ki, hogy Parmenidész e töredékben explicitté nem tett mögöttes vizsgálódásainak tárgya elsősorban ismeretelméleti, nem pedig ontológiai.⁶ Vagyis a megismerés feltételei, a racionális kutatás útja-módja, a megismerő és a megismert viszonya, valamint az ész vagy a racionalitás természetére érdekl.⁷ Nem arra kíváncsi tehát, hogy mi az, ami *létezik*, és miként, hanem hogy mi az, amiről megbízható ismeret szerezhető, milyen feltételek mellett, és miért.⁸ Ha ezt elfogadjuk, abból máris néhány fontos következmény adódik a 2. töredék értelmezésének legvitatottabb kérdéseire vonatkozóan. Ezek a kö-

³ Az *alétheiái* (dat.) szövegvariánszt elfogadva. A 2. töredék görög szövegét lásd Szabó 1995. 206; KRS 1998. 360.

⁴ Saját fordításom. Ha másként nem jelölöm, a görög szövegeket saját fordításomban közlöm.

⁵ Ezt megtettem máshol: Mogyoródi 2006.

⁶ Az episztemológiai irányultság prioritását néhány kiemelkedő Parmenidész-kutató régóta hangsúlyozta (Kahn 1968–1969; Mourelatos 1970; Long 1996; Sedley 1999), ám ez a megközelítés máig nem vált dominánssá a kutatásban.

⁷ Fr. 2. mellett lásd még a következőket: fr. 1.31–32, fr. 3, fr. 4, fr. 6, fr. 7, fr. 8.34–36, fr. 8.50–52, fr. 16.

⁸ Ezzel nem állítom, hogy Parmenidész filozófiája egészének ne volnának ontológiai implikációi, csupán a 2. töredék mögöttes előfeltevéseiről és implikációiról beszélek.

vetkezők: vajon mi a 3. és 5. sor létigéjének alanya, azaz mi az, ami „van” vagy „nem van”?⁹ Másodszor: vajon hogyan kell felfognunk az ominózus létigét: egzisztenciális („van”, „létezik”) vagy kopulatív értelemben („[van] ez vagy az, ilyen vagy olyan”)?¹⁰ A töredékkel kapcsolatban ez a két legfontosabb kérdés, minthogy nagymértékben meghatározzák annak eldöntését, vajon miért veti el az istennő a nem létező kutatásának útját. Lássuk, milyen következtetések vonhatók le e kérdésekre vonatkozóan, ha feltesszük, hogy Parmenidész vizsgálódásainak tárgya elsősorban episztemológiai?

Ebből először is az adódik, hogy a 2. töredékben Parmenidész a megbízható ismeretszerzés (*a kutatás egyedüli útjai*, fr. 2.1) teoretikus feltételeinek figyelembevételével az ilyen ismeretet garantáló tárgy (ez volna a létige ki nem tett alanya) kritériumait vizsgálja. Még közelebbről azon formális feltételeket, amelyeknek egy ilyen tárgynak meg kell felelnie. Mindez kielégítő módon megmagyarázná, miért nincs ez a tárgy megnevezve, azaz, hogy miért nincs kitéve a nyelvtani alany. Először is: a ki nem tett alany (a kutatás tárgya) logikai individuumváltozóként működik: bármely (racionális és teoretikus) vizsgálódás bármely tárgyról van szó, amit jelölhetünk *X*-szel, amint az a logikában szokás.¹¹ Ennél azonban többről is szó van. Amint Sedley rámutat, „az Igazság útjának célja nem más, mint hogy meghatározza a létige tulajdonképpeni alanyát, mely előzetesen nem prejudikálható” (Sedley 1999. 14). Ha éppen azt szeretnénk kideríteni, hogy elméleti szükségsszerűsénél fogva milyennek kell lennie annak a tárgynak, amelyre vonatkozóan racionális kutatás révén megbízható ismeretre tehetünk szert, akkor *petitio principii* volna, ha ezt a tárgyat megneveznénk. Továbbá, ha bármit is előfeltételeznénk e tárgy természetére vonatkozóan, ami nem szükségképpen tartozik hozzá, vizsgálódásunk nem biztosítana elfogulatlanságot, azaz megfelelő objektivitást.¹² Parmenidész vizsgálódásai tehát egyfelől absztraktabb elméleti síkon mozognak, másfelől elfogulatlanabbak, mint ión elődeié: spekulációi tárgya nem a „mindenség” vagy „az egész”, nem az *arché* (az „ősanyag” vagy „őskezdet”), nem a „Lét” vagy az „Egy”, és nem is valami-féle „metafizikai szempontból fundamentális entitás” (Curd 1998. 42), hanem általában az elméleti kutatás megfelelő (azaz bármely kutatás bármely) tárgya,

⁹ A 2. töredék 3. és 5. soraiban az első létigének nincs kitéve az alanya. Ennek hiányát jelöltem fordításomban a kapcsos zárójelbe tett kipontozással. A görögben az alany hiánya ezekben a mondatokban legalább olyan meglehetősen, mint a magyarban.

¹⁰ A szögletes zárójel magyarázata, hogy a magyarban jelen időben, E. sz. 3. személyben nem tesszük ki a kopulatív létigét („Józi éhes”). A görög létige különféle jelentéseire vonatkozóan lásd KRS 1998. 361. jz.; Bene 2006. 146 és 174, 73. jz. – A veridikus értelmezésre (melyet Kahn 1968–1969 vezetett be) itt nem térhetek ki.

¹¹ Ezt elsőként Barnes vetette fel (Barnes 1982. 163). Lásd még KRS 1998. 361.

¹² Bizonyos előfeltevések e tárgyra vonatkozóan persze nem megkerülhetők. Hiszen az ember nem találhat meg olyasmit, amiről előzetesen semmit sem tud. Azaz, általános episztemológiai tanulságként: ha valamiről előzetesen semmit sem tudunk, arról nem is tudhatunk meg semmit.

mégpedig egy olyan kutatásé, mely eléri célját – ami nem lehet más, mint megbízható ismeretszerzés a kutatás tárgyára vonatkozóan. Szorosan ide kapcsolódik másfelől az a további következmény, hogy vizsgálódásai nem a keresett *X* létezésre vonatkoznak, hanem a „dologságra” vagy „valamiségre”. Melyek azok a formális feltételek, melyeknek az eredményes elméleti kutatás tárgyának meg kell felelnie, hogy alkalmas tárgynak minősülhessen (azaz megismerhető legyen)? Ezért (valamint egyéb, az alábbiakban részletezendő okoknál fogva) a kutatók kisebbségéhez csatlakozva úgy gondolom, a 2. töredék kérdéses létigéje nem egzisztenciális, hanem kopulatív értelemben szerepel.¹³ Ha igaz, hogy a kutatás tárgyról semmi olyasmit nem feltételezhetünk, ami nem tartozik hozzá szükségszerűen, akkor ez azt jelenti, hogy (előzetesen) nem tudhatjuk bizonyosan, ezért nem is prejudikálhatjuk, hogy micsoda, vagy milyen tulajdonságokkal rendelkezik (pl. macska-e vagy kutya, fekete vagy fehér).¹⁴ Ha ezt valamilyen módon sematizálni szeretnénk, akkor a 3. és 5. sorok első felét a következőképp írhatnánk át: *az egyik, hogy X (van)* _ (fr. 2.3a), és *a másik, hogy X nem (van)* _ (fr. 2.5a), ahol *X* a kutatás tárgyát, „_” pedig ismeretlen tulajdonságait jelöli.¹⁵ Vajon miért veti el az istennő a lehetőséget, hogy *X nem (van)* _ a racionális kutatás elméleti helyzete felől tekintve?

Egy, a fenti rekonstrukcióhoz legközelebb álló értelmezés szerint a „nem van” útjának elvetése mögött az a meggondolás áll, hogy a kutatás tárgyának szükségképpen tulajdonságokkal kell rendelkeznie. Hiszen miként is lehetne bármi olyasmit megismerni, ami nem rendelkezik semmiféle tulajdonsággal (vö. KRS 1998. 362)? Úgy gondolom, ez érvelhetőbb álláspont, mint az a széles körben elterjedt értelmezés, miszerint a létige a fenti félsorokban egzisztenciális értelemben szerepel.¹⁶ Ez utóbbi szerint Parmenidész azért veti el a „nem van” útját, mert értelmetlen nem-létezőt (= olyasmit, ami nincs) kutatni. A racionális kutatás logikája azonban szigorú értelemben nem követeli meg, hogy kutatásunk tárgya létezzen, azaz nem kell szükségképpen eleve feltennünk, hogy kutatásunk tárgya létezik, amikor a kutatásába fogunk. Ugyanis tökéle-

¹³ A kopulatív értelmezés képviselői Calogero 1932, Mourelatos 1970, Austin 1986, Ketchum 1990, Curd 1998 és Sanders 2002. A kopulatív értelmezés képviselői általában felteszik, hogy a létige kopulatív használata mellett a 2. töredékben valamilyen módon szerepet játszik egzisztenciális értelme is (a két jelentés „fúziója” vagy valamilyen tartalmi implikáció folytán). Értelmezésem ezzel szemben hangsúlyosan kizárólag a kopulatív használatra épül, mivel, mint alább jelzem (vö. 18. jz.), a két értelem között választanunk kell, ha nem akarunk téves érvelést tulajdonítani Parmenidésznek.

¹⁴ Vagyis – a létige alanyának hiánya mellett – a kopulatív értelemben felfogott létige állítmányi kiegészítőjének hiánya mögött is Parmenidész absztrakt elméleti törekvései körvonalazhatóak.

¹⁵ A „van”-t azért tettem zárójelbe, mert a megfelelő magyar mondatban ezt nem teszünk ki.

¹⁶ Nálunk Steiger Kornél és Szabó Árpád foglalt állást az egzisztenciális olvasat mellett (lásd Steiger 1985. 8 és Szabó 1992. 45–50, 54–55). Bodnár M. István Kahn veridikus olvasatára építi értelmezését (Bodnár 1990. 40–54).

tesen értelmes olyasmit kutatni, ami nem létezik, ti. ha nem tudjuk, létezik-e vagy sem, és éppen ezt szeretnénk kideríteni róla. Márpedig a kutatás logikája azt is megköveteli, hogy csak olyasmit kutassunk, amit nem tudunk – ami lehet éppenséggel az is, hogy kutatásunk tárgya létezik-e vagy sem, de lehetnek bizonyos tulajdonságai is, amelyeket nem ismerünk. Ezzel szemben tökéletesen értelmetlen kutatni valami olyasmit, aminek nincsenek semmiféle tulajdonságai, mégpedig nem azért, mert nem létezik, hanem mert *semmilyen*.¹⁷ Hiszen ha egyszer nincsenek tulajdonságai, mit is lehet az efféle tárgyról tudni? Az, amiről semmilyen módon nem tudható, hogy micsoda vagy milyen, arról az sem tudható, hogy létezik-e vagy sem.¹⁸

Noha ez meggyőző rekonstrukciónak tűnik, az *X nem (van)* _ kifejezés olyan kétértelműségeket hordoz, amelyeket nem hagyhatunk figyelmen kívül. Ugyanis a nyitott pozíció helyén (a logikában ezt argumentumnak nevezik) állhat főnév (pl. „*X nem macska*”) és melléknév is (pl. „*X nem fehér*”).¹⁹ A két lehetőség mentén azonban eltérő megfontolások körvonalazódhatnak Parmenidész indokaiként. Vajon azért veti el az *X nem (van)* _ lehetőségét, mert úgy gondolja, nem érdemes kutatni olyasmit, ami nem „valami” (az argumentum helyén főnevet feltételezve), vagy azért, mert úgy gondolja, nem érdemes kutatni olyasmit, ami nem „valamilyen” (ugyanott melléknevet feltételezve)? Első pillantásra úgy

¹⁷ Ketchum Parmenidész kapcsán szubtilis megkülönböztetéseket tesz a *mé eon* következő értelemi között, amelyek nem (vagy csupán részben) ekvivalensek: „nem valami” (bármely állítmányi kiegészítő esetén), „nem valami” (egy adott állítmányi kiegészítő esetén), „nem létező” (= ami nincs), „semmi” és „a semmi” (Ketchum 1990. 173). Ezekre az alábbiakban részben visszatérek. Ami számunkra e megkülönböztetésekből ezen a ponton releváns, az „a semmi”, illetve „semmi” és a „nem létező” megkülönböztetése, amelyek egyike sem ekvivalens a másikkal.

¹⁸ Ez a megfontolás kizárólag az értelmes kutatás kontextusában értendő. Az az ugratás, amit szakik körében szokás elkövetni ifjú tanoncokkal („Add csak ide a fájröntkulcsot!”), jól demonstrálja, miről is van szó. Ha az embernek halvány fogalma sincs róla, mit keressen, szükségképpen semmit sem fog találni. – Értelmezésemben tehát választanunk kell a létige két alapvető értelme között, és nem arról van szó, hogy bármelyik olvasata mellett konstruálhatóak olyan megfontolások, amelyek alapján a „nem van” kutatásának útja elvetendő (*contra* KRS 1998. 362). Ha azt feltételezzük, hogy Parmenidész a 2. töredékben összekeveri a létige egzisztenciális és kopulatív jelentését (lásd pl. KR 1957. 269–270), vagy annak valamiféle fúziójára gondol (lásd pl. Kahn 1968–1969. 716; Furth 1993. 258; Brown 1994., *passim*. különösen 232, 236; Palmer 2009. 144), akkor elkerülhetetlen lesz a konklúzió, hogy Parmenidész helytelenül okoskodik. Az előbbi esetben azért, mert összekeveri a két jelentést, vagyis a negatív predikációt negatív egzisztenciális kijelentésekként kezeli (amelyeket értelmetlennek tart), ami tévedés. Az utóbbi esetben azért, mert helytelenül azt feltételezi, egy értelmes kutatás esetében fel kell tennünk nemcsak azt, hogy a kutatás tárgya rendelkezik bizonyos tulajdonságokkal, hanem emellett azt is, hogy létezik (ami, mint rámutattam, nem szükségszerű feltevés). – Megjegyzendő, hogy annak ellenére, hogy a létige mindkét olvasata mögött lát logikát, Schofield végül mégiscsak az egzisztenciális olvasatra építi értelmezését (KRS 1998. 363). Ez legalábbis meglepő. Ugyanakkor éppenséggel azt demonstrálja, hogy a két olvasat között választanunk kell, amint Schofield is választ, annak *ellenére*, hogy elvileg mindkét olvasat mögött lát logikát.

¹⁹ Állhat egyéb névszó is, ti. mutató névmás, illetve tulajdonnév. Erről lásd alább, 31. jz.

tűnik, ez teljesen mindegy. Egy dolog azért „valami”, mert rendelkezik bizonyos tulajdonságokkal: valamilyen – máskülönben nem egyszerűen semmilyen, hanem *semmi* (sem) volna.²⁰ Parmenidész azonban nem *in abstracto* vizsgálja a „dologságot” vagy „valamiséget”, hanem a kutatás (elméleti) helyzetében. Mi az, ami megfelel a kutatás tárgyaként abból a célból, hogy biztos (igaz) ismeret vonatkozzék rá? Talán meglepő, de ennek a követelménynek több minden megfelelhet, semmint első pillantásra gondolnánk. Úgy tűnik, nem szereshető ismeret semmi olyasmire vonatkozóan, ami nem rendelkezik tulajdonságokkal. Ám ez nem feltétlenül van így. Ha biztos ismeretet keresünk, akkor egy olyan entitás, mely semmilyen tulajdonsággal nem rendelkezik (legyen ez a továbbiakban *S*),²¹ nagyon is megfelel ennek a kritériumnak: azt ugyan nem tudhatjuk meg róla, hogy milyen (hiszen nincs semmiféle tulajdonsága), ám azt nagyon is tudhatjuk, hogy *micsoda*. Paradox, de *S* az a „valami”, ami nem rendelkezik semmiféle tulajdonsággal. Azt mondhatnánk, a tulajdonságok hiánya mintegy a lényegét alkotja – ezért elméleti szempontból nem *semmi*, hanem nagyon is „valami”. Noha paradox, és nyilvánvalóan csupán elméleti tárgy, de tárgy, még hozzá meghatározott tárgy, aminek ennél fogva nevet is lehet adni: ez „a semmi”.²² Meglehet, a semmiről azt gondolnánk, hogy nem tudható róla semmi, hiszen a tulajdonságok teljes hiánya jellemzi. Azonban tökéletesen kielégíti a követelményt, hogy valami bizonyosan tudható legyen róla: ti. hogy *ő* az, *ami*: a semmi. A dolgok végtelen tengerében (definíciója vagy neve szerint) csupán *ő* az, ami nem rendelkezik semmilyen tulajdonsággal, ezért minden egyébtől különböző, miközben önmagával teljes mértékben azonos. Ezért, noha az nem tudható meg róla, hogy *milyen* (miféle tulajdonságokkal rendelkezik), az tudható róla, hogy *micsoda*. Vagyis teoretikusan „fel-” vagy „megismerhető” (vö. *gnoiész*, fr. 2.7) és „rá lehet mutatni” (vö. *phraszaisz*, fr. 2.8) éppúgy, mint bármely más, meghatározott tárgyra, mely vele ellentétben rendelkezik tulajdonságokkal.²³

²⁰ A „valami” („dolog”) kritériuma ebben az összefüggésben az, hogy legalább egy predikátum igaz rá (vö. KRS 1998. 362, Ketchum 1990. 170). Vagyis ami nem rendelkezik semmilyen tulajdonsággal, az „semmi”.

²¹ *S* -en olyasmit értek, amiről minden lehetséges tulajdonságot tagadunk. Tehát *S* az $\neg \exists x \forall F (\sim Fx)$ deskripció rövidítése. Azaz „nem valami” (ti. bármely állítmányi kiegészítő esetén). Ezt meg kell különböztetni egy olyan tárgytól, amit egyetlen tulajdonság hiányával jellemzünk (azaz „nem valami”, ti. egy adott állítmányi kiegészítő esetén). Vö. Ketchum 1990. 187; Sanders 2002. 93, 22. jz.

²² „A semmi” tehát olyasmi („valami”), amit tulajdonságok teljes hiánya jellemez; ugyanis legalább egy predikátum igaz rá: „nem rendelkezik tulajdonságokkal”. „Semmi”-n ezzel szemben olyasmit kell érteni, ami nem egy „dolog”. Míg az előbbiről – bizonyos keretek között – lehet gondolkodni és beszélni, az utóbbiról nem. Hiszen aki „semmiről” (sem) gondolkodik, az nem gondolkodik, míg aki „a semmiről” gondolkodik, az nagyon is töri a fejét (vö. Ketchum 172–173, 198, 37. jz.).

²³ A *gignószkó*, illetve *phradzó* igék értelmezésében Mourelatos és Sanderst követem (vö. Mourelatos 1970. 20 és 28, 55. jz.: *come to know* és *single out*; Sanders 2002. 102: *recognize* és *point out*).

Ellenérvként felvethető, hogy az értelmes kutatás tárgyról valamivel többet szeretnénk tudni annál, hogy micsoda, ráadásul ezt már mintegy a kutatás kezdetén tudjuk róla.²⁴ Az istennő innen tekintve azért vetné el a „nem van” útját, mert ha a kutatás tárgya efféle, akkor nem elég informatív: azt ugyan lehet tudni róla, hogy micsoda, de ezenkívül semmi mást. A „van _” kutatásának útján ezzel szemben nem egyszerűen azt tudhatjuk meg, hogy micsoda a keresett tárgy, hanem azt is, hogy milyen. Végül is ez az, amit nem tudunk, vagyis ez vezethet valódi megismeréshez (*gnoiész*), illetve a tárgy beazonosításához vagy konkretizálásához (*phraszaisz*), ami *S* esetében ebben az értelemben nem lehetséges. Vagyis a „nem van” útját mégiscsak azért kell elvetni, mert *S* nem rendelkezik tulajdonságokkal. Csakhogy az istennő kategorikusan tagadja, hogy *bármí* is tudható volna a „nem van” kutatásának útján: *kijelentem, erről az útról egyáltalán nem jön hír (panapeuthea*²⁵ ... *atarpon*, fr. 2.6). Mint azonban fent rámutattam, *S*-ről annyi tudható, sőt, apodiktikusan tudható, hogy micsoda, tehát nem állítható, hogy egyáltalán nem tudható róla *semmi*.²⁶

Érdemes tehát megvizsgálni, vajon az állítmányi kiegészítő tartománya nem főnévi-e inkább, semmint melléknévi, hogy közelebb kerüljünk a válaszhoz, miért veti el az istennő a „nem van” lehetőségét. A kopulatív értelmezés egyes szószólói e mellett a megoldás mellett érvelnek.²⁷ Javaslatuk szerint azonban nem akármilyen főnévi kiegészítőről van szó, hanem olyasmiről, „ami teljességgel feltárja és belátást nyújt a keresett tárgy mibenlétébe (*identity*), mégpedig oly mértékben és módon, hogy a dologgal kapcsolatban további kérdések nem szükségesek, és nem is lehetségesek”.²⁸ Ez a megoldás a fentiek fényében ígéretesebb, ám az alábbiakban kifejtendőik miatt úgy vélem, lényeges módosításra szorul.

Mielőtt azonban erre rátérnénk, figyelembe kell vennünk egy fontos tényezőt, amely a kutatásban eddig meglepő módon nem került reflektorfénybe. Az

²⁴ Későbbi terminológiával élve: az, hogy „nem rendelkezik semmiféle tulajdonsággal”, „a semmi” nominális definíciója. Arisztotelész szerint ez nem ad teljes ismeretet (*Anal.post.* 93b29–94a10).

²⁵ A *panapeuthea* kifejezés a *pünthanomai* (‘megtud’, ‘meghall’, ‘tudakozódik’) igéből a *pan* (‘teljes[en]’, ‘egész[en]’) előtaggal és az *a-* fosztóképzővel képzett melléknév. Fordításában Mourelatos követem. Vö. Mourelatos 1970. 23 és 24, 55. jz.

²⁶ Ebben a kontextusban elégséges volna egy nominális definíció is, hiszen ez is informál bennünket valamilyen módon a keresett tárgyról.

²⁷ Mourelatos 1970. 47–61; Curd 1998. 34–51. Curd értelmezéséről magyarul bővebben lásd Bene 2006. 145, 18. jz.

²⁸ Mourelatos 1970. 57. Mourelatos szerint az állítmányi kiegészítő a kutatás tárgyának „spekulatív azonosságát” fejezi ki, vagyis megmondja, lényegét tekintve micsoda (Mourelatos 1970. 56–61). Ez többek között azt jelenti, hogy a keresett *X* mibenléte egyetlen, nem diszkurzív (nyelvi) aktussal kideríthető. Eszerint az állítmányi kiegészítő helyére olyasmit kell várnunk, ami grammatikailag a mutató névmás vagy a tulajdonnév kategóriájába tartozik (Mourelatos példái „Ithaka” és „nem Ithaka”, az utóbbit erősítik meg). Ezt azért nem tartom valószínűnek, mert a 8. töredék alapján úgy tűnik, Parmenidész diszkurzíve megragadható módon (ti. tulajdonságai felsorolásával) gondolja megismerhetőnek a kutatás tárgyát.

istennő ugyanis a 2. töredék bevezető soraiban mindkét utat úgy jellemzi, mint amelyek „elgondolhatóak” (*eiszi... noészai*, fr. 2.1). A kifejezés, mellyel a két útra utal, ugyan rendkívül vitatott (mind a létige + infinitivus konstrukció, mind a *noeó* ige jelentése problematikus), de bármit is jelentsen, annyi kétségtelen, hogy a racionális kutatás szempontjából valamilyen értelemben elvileg mindkét utat megfelelőnek tartja, minthogy mindkettőről ugyanazt állítja: *eiszi... noészai*.²⁹ Nyilvánvaló, hogy az egyiket, mégpedig a „nem van” kutatásának útját végül elveti (természerszerűleg a 2. töredék 7–8. soraiban közölt vagy implikált érvek alapján), ám bizonyos, ki nem mondott szempontok szerint elvileg mindkettőt járhatónak tartja, mivel ugyanazon jellemzés (*eiszi... noészai*) keretében veszi számba. Az értelmezők azonban csupán arra összpontosítanak, hogy megmagyarázzák, miért *nem* megfelelő a „nem van” útja, de nem vetik fel, vajon miért tekinthető ez az út megfelelőnek bizonyos szempontból vagy mértékben. Márpedig ha ez az út elvileg éppen olyan megfelelő, mint a „van” útja, akkor érdemes feltenni a kérdést, mennyiben és miért az, mert ez befolyásolhatja annak eldöntését, hogy a végső elemzésben miért kerül elvetésre. A fent ismertetett episztemológiai kontextusban mindez azt jelenti, hogy *S* a kutatás tárgyaként formális jellemzői folytán éppúgy megfelelő, mint egy olyan tárgy, amit egy adott *F_c* esszenciális tulajdonság határoz meg³⁰ (ezen jellemzőket tartalmazza a 3. és az 5. sor), ám bizonyos specifikus megfontolások alapján (ezeket tartalmazza a 7–8. sor) végső soron mégiscsak elvetendő.

Melyek lehetnek ezek a formális szempontok, vagyis mennyiben tekinthető *S* a racionális kutatás megfelelő tárgyának? Lássuk a 3. és az 5. sorokban jellemzett két út hasonlóságait:

fr. 2.3. a) *az egyik, hogy X (van) _*, és b) *lehetetlen, hogy X nem (van) _*

fr. 2.5. a) *a másik, hogy X nem (van) _*, és b) *szükségszerű, hogy X nem (van) _*

²⁹ A legújabb kutatások fényében az *eiszi... noészai* kifejezés legelterjedtebb fordítása („elgondolhatóak”) nem elfogadható (*contra* Steiger 1985. 9; Szabó 1995. 207; KRS 1998. 360; Bene 2006. 148, 24. jz.; Bodnár 2007. 361). Empedoklész egy töredékének (fr. 3.10) párhuzama alapján John Palmer nemrég meggyőzően érvelt amellett, hogy a kifejezés arra utal, hogy ezeken az utakon *ismeret szereshető* (Palmer 2009. 70–71). – A fenti érv azonban független a kifejezés pontosabb jelentésétől, a lényeg az, hogy mindkét út jellemzésére szolgál, ennél fogva az is világos, hogy a kutatás szempontjából valami pozitívat jelent (minthogy a „van” útjának szempontjából valami pozitívat jelent).

³⁰ Adott *F_c* esetén ez az '*ix(F_cx)*' deskripció által megjelölt individuum, feltéve, hogy adott esszenciális tulajdonság nélkül a dolog nem létezhet (ahogyan például fehérség nélkül a hó), és az egyértelműen meghatározza. Egy efféle, intuitív esszencia fogalom minden további nélkül állhat „a kutatás tárgyára” vonatkozó absztrakt vizsgálódás hátterében.

A kiemelt kifejezések („lehetetlen”: *uk eszti*, „szükségszerű”: *khreón eszti*) értelmében a kijelentések modálisan értendők.³¹ A modális értelmezést széles körben elvetik a kutatók, mégpedig azon az alapon, hogy az istennő a két lehetséges utat kimerítő lehetőségekként kezeli (*melyek a kutatás egyedüli útjai, amelyek...*), vagyis logikai értelemben kontradiktórikus ellentéteknek tekinti. Vagy azt kell feltennünk, hogy „X (van) _”, vagy azt, hogy „X nem (van) _”, harmadik lehetőség nincs. Ám – szól az érvelés – a két szóban forgó kijelentés (fr. 2.3b és 5b) nem kontradiktórikus, hanem kontrárius ellentétei egymásnak.³² Márpedig a két útnak kontradiktórikus ellentétben kell állnia egymással, hiszen csak ekkor következik, hogy ha az egyiket mint eredménytelen vagy hamisat el kell vetnünk, a másikat el kell fogadnunk (vö. fr. 8.1–2). Ez meggyőző ellenérvnek tűnik a modális értelmezéssel szemben, ám ha jobban megvizsgáljuk, kiderül, hogy nem állja meg a helyét.

A kérdéses félsorokat³³ a modális értelmezés mellett a következőképpen formalizálhatjuk:

fr. 2.1b: $\sim \Diamond \sim Fx = \Box Fx$

fr. 2.5b: $\Box \sim Fx$

Az ellenvetés szerint tehát $\Box Fx$ és $\Box \sim Fx$ nem kontradiktórikus, hanem kontrárius ellentétei egymásnak. Ez azt jelenti, hogy nem lehet mindkettő egyszerre igaz, de lehet mindkettő hamis. Ennek megfelelően, ha $\Box \sim Fx$ -et el kell vetnünk (amint az a 2. töredék 7–8. soraiból kitűnik), attól még $\Box Fx$ -et nem fogadhatjuk el igazként, mert lehetséges, hogy az is hamis. Figyeljünk fel azonban rá, hogy a kifejezés, amellyel az istennő a két út kizárólagosságára utal (*hodoi... munai*, fr. 2.1), csupán az ismeretszerzés elvi lehetőségein *belüli* két (kizárólagos) út: arról tehát nincs szó, hogy $\Box Fx$ elfogadása csupán e kettő közötti választás függvénye volna. Elképzelhető, hogy akadnak egyéb megfontolások is, amelyek befolyásolják végső konklúzióinkat. Vagyis a két útnak nem feltétlenül kell kontradiktórikus ellentétben állnia egymással ahhoz, hogy $\Box Fx$ -et el kelljen fogadnunk. Vegyük észre továbbá, hogy a konklúzió: „csupán egyetlen elbeszélés

³¹ Ez szemantikailag nem az egyetlen lehetőség. A 3. sor *uk eszti* kifejezése lehet egzisztenciális értelmű is („nincs”), az 5. sor *khreón eszti* konstrukciója pedig egyszerűen azt is jelentheti, „kell” (vö. Steiger 1985. 8; Bodnár 2007. 361).

³² Vö. pl. Mourelatos 1970. 71–72; KRS 1998. 363, 1. jz.

³³ Valójában a teljes sorokat. Amennyiben a 3. és 5. sorok b) félsorait úgy fogjuk fel, mint amelyek *explikálják* e sorok a) félsorait (vagyis pontosítják vagy kifejtik, mit is jelent, hogy fr. 2.3a: „X van_”, illetve fr. 2.5a: „X nem van_”), akkor a teljes sorok a fenti módon formalizálhatóak. Az efféle explikatív, *te kai* kötőszóval bevezetett párhuzamosság nem idegen az archaikus gondolkodás-, illetve ábrázolásmódtól (a *parataxis*ra gondolok). A *Prooimion* tele van *parataxis*szal (erre vonatkozóan lásd Horváth 2007. 48). Az explikatív értelmezés előnye, hogy nem kényszerülünk hamis argumentációt vagy hipotézist tulajdonítani Parmenidésznek (pl. „ha X van, akkor szükségképpen van”, vö. KRS 1998. 363, 1. jz.). Hasonlóképp értelmezi Mourelatos 1971. 72–73.

marad az útról” (fr. 8.1–2) nem közvetlenül a 2. töredék megfontolásai után áll, hanem a szövegben jóval később következik. A 2. és a 8. töredék között viszont találunk utalást egy „harmadik útra” is:

Mert először a kutatásnak ettől³⁴ az újtól óvlak,
azután meg attól,³⁵ amelyen a mit sem tudó halandók
tévelyegnek, a kétfejűek... (fr. 6)³⁶

Vajon az első út elfogadásában ne játszanának szerepet azok a meggondolások, amelyek erre a harmadik útra (ti. annak hamisságára vagy tarthatatlanságára) vonatkoznak? Úgy vélem, nagyon is szerepet játszanak. Lássuk tehát, miféle úton járnak a „halandók”, és mi a probléma ezzel az úttal.

Minthogy a 2. töredékben említett két út (legalábbis elvileg) egyaránt helyes, és mivel a halandók egy harmadik úton járnak (vagy próbálnak járni), amely szóba sem jön helyes útként, ezért az ő útjuk az elsőként említett két lehetőség tagadásaként fogható fel. Vagyis kutatásuk tárgyára nézve nem igaz, hogy *lehetetlen, hogy nem (van)* –, sem az, hogy *szükségszerű, hogy nem (van)* –.

Formalizálva:

$$\sim (\Box Fx \vee \Box \sim Fx) = \sim \Box Fx \ \& \ \sim \Box \sim Fx = \Diamond \sim Fx \ \& \ \Diamond Fx$$

Mármost $\Diamond \sim Fx \ \& \ \Diamond Fx$ nem más, mint a kontingencia egy megfogalmazása. Jelöljük ezt a következőképp: $C(Fx)$.³⁷ Milyen tartalmat adhatunk ennek a parmenidészi vizsgálódások összefüggésében? Ha a „halandók” kutatásának tárgya nem szükségszerűen az, ami (F_c vagy S), akkor vagy lehetetlen, hogy az legyen, vagy kontingens. Az előbbi esetben evidens módon teljesen értelmetlen ezt a tárgyat kutatni, mivel képtelenség megtalálni valami olyasmit, amiről kizárható, hogy az lenne, ami (pl. macska vagy kutya), hiszen lehetetlen, hogy az legyen. De a második lehetőség esetében sem értelmes a kutatás. Ha például csupán annyit tudunk vagy tudhatunk kutatásunk tárgyáról, hogy lehetséges, hogy macska, de az is lehetséges, hogy nem macska (elefánt vagy éppen háromszög), akkor ha találunk egy macskát, vajon tudhatjuk-e bizonyosan, hogy azt találtuk meg, amit kerestünk? Hiszen nem kizárható, hogy valójában nem is macska,

³⁴ Ez értelmezhető visszautalásként a 2. töredék 5. sorában említett „nem van” útjára.

³⁵ Ha a 2. töredék 3. sorában említett út az első út, az 5. sorban említett a második, akkor ez egy harmadik. Már csak azért is plauzibilis ez a feltevés, mert az első két út (elvileg legalábbis) helyes. A „halandók” útja viszont teljes képtelenség. Hogy miképpen függ össze ez a harmadik út a másodikkal (pl. végső soron ugyanazok-e vagy sem), igen vitatott kérdés, amire itt nem térhetek ki.

³⁶ Steiger Kornél fordítása.

³⁷ $C(Fx) = \Diamond Fx \ \& \ \sim \Box Fx = \Diamond Fx \ \& \ \Diamond \sim Fx$.

hanem valami más. Ez esetben tehát bármiről, amire rátalálunk, csupán annyit állíthatunk bizonyossággal, hogy nem kizárható, hogy ez az, amit kerestünk, de hogy valóban az-e vagy sem, azt nem tudhatjuk bizonyosan, ugyanis a kutatott tárgy természete ezt kizárja.

Tehát a „harmadik út”, vagyis a „kontingensen van_” útja teljességgel kizárható: ezen az úton elvileg sem szerezhető bizonyos ismeret a kutatás tárgyára vonatkozóan.³⁸ Ebből azonban az is következik, hogy a 2. töredékben említett két út ($\Box Fx$, illetve $\Box \sim Fx$) nem lehet egyszerre hamis. Ugyanis ha mindkettő hamis, az ekvivalens azzal, hogy a kutatás tárgya „kontingens(en) az, ami”, $C(Fx)$, amit a fenti megfontolásokból elvetettünk.³⁹ Vagyis a két említett út valamelyike szükségképpen helyes, és más lehetőség nincs, mivel mindkettő nem lehet helytelen. Egyéb, a 2. töredékben nem szereplő megfontolásokból kifolyólag tehát a „szükségképpen (van) _” és a „szükségképpen nem (van) _” útja kontradiktórikus ellentétbe kerül egymással: ha az egyiket mint helytelent el kell vetnünk, a másikat mint helyeset el kell fogadnunk.

Ennek fényében térjünk vissza a kérdésre, vajon mennyiben fogadhatjuk el a „nem van_” útját elvileg megfelelőként, és milyen tartománya lehet a létige állítmányi kiegészítőjének. A fentiekből az is világossá válhatott, miféle formális hasonlóság (sőt azonosság) áll fenn a két elvileg elfogadható út között. Mindkét út abból a feltevésből indul ki, hogy tárgyuk szükségszerűen az, ami (F_c , illetve S), noha az egyiknek vannak tulajdonságai, a másiknak nincsenek. Ha tehát arra kívánunk választ adni, mennyiben tekinthetők egyaránt megfelelő tárgynak a kutatás számára, ezen formális jellemzésnek kell tartalmat adnunk. Ha pedig arra, miért kell végül S -t elvetnünk, azt kell felfejtenünk, miféle problémát okoz végül a negáció.

Lássuk az első kérdést. A 3. sorban kifejtettek szerint az egyik lehetőség értelmében fel kell tennünk, hogy a keresett X (szükségképpen) rendelkezik valamilyen F (esszenciális) tulajdonsággal (F_c). A másik szerint (5. sor) pedig azt, hogy X (szükségképpen) nem rendelkezik semmiféle tulajdonsággal (S) (így esszenciális tulajdonsággal sem). Ez különböző tárgyakat látszik implikálni, hiszen az egyiknek van legalább egy tulajdonsága, a másiknak viszont egy sincs. De mi az, amiben ezek az elméleti tárgyak formálisan hasonlóak? Az, hogy mindkettő szükségképpen az, ami, nevezetesen F_c , illetve S , és nem más.⁴⁰ Ezt a következőképp formalizálhatnánk (nem teljes egészében logikai jelöléseket alkalmazva):

$$\text{fr. 2.3.: } \Box (\text{ix}(F_c x) [\text{van}] F_c) \Leftrightarrow \Box (\text{ix}(F_c x) [\text{nem van}] \sim F_c)$$

$$\text{fr. 2.5.: } \Box (S [\text{van}] \sim F_c) \Leftrightarrow \Box (S [\text{nem van}] F_c)$$

³⁸ Más szóval Parmenidész úgy gondolja, csupán olyasmi lehet értelmes kutatás tárgya, amire apodiktikus igazság vonatkozik: $\Box Fx \wedge \Box \sim Fx = \sim C(Fx)$.

³⁹ $\sim \Box Fx \ \& \ \sim \Box \sim Fx = C(Fx)$.

⁴⁰ Hiszen mindkét sor első és második felében ugyanazok a (ki nem tett) alanyok szerepelnek.

Vagyis ezek nem mások, mint önazonosságot kifejező állítások, attól függetlenül, hogy a változók egymás negáltjai. A racionális kutatás kontextusában ez a következőképp értelmezhető: minden értelmes kutatás esetében fel kell tennünk, hogy a kutatás tárgya (X) szükségképpen azonos önmagával, akár vannak tulajdonságai (F_c esetén), akár nincsenek (S esetén), akár létezik, akár nem. Hiszen, mint fent érveltem, miként is volna bizonyossággal megtalálható (értsd: megismerhető) valami, ami nem szükségképpen az, ami, hanem csupán esetlegesen? Ezzel szemben az, ami szükségképpen az, ami, mégpedig, akár úgy, hogy vannak (esszenciális) tulajdonságai (F_c), akár úgy, hogy nincsenek (S), az bizonyossággal megismerhető. Ennyiben a „van” és a „nem van” útja azonos. Ezzel szemben „a halandók” útja, mint láttuk, elvileg sem jöhet szóba, mégpedig nem azért, mert kutatásuk tárgya nem létezik (ez éppúgy irreleváns, mint akár a „van” akár a „nem van” útján), és nem is azért, mert ez a tárgy nem rendelkezik tulajdonságokkal, hanem azért, mert kontingensen az, ami. Az állítmányi kiegészítő tartománya tehát főnévi, és az „az, ami” általános fogalmi kereteivel jelölhető ki. A keresett X önazonosságát kifejező állítmányi kiegészítő tartománya F_c és S esetében csak úgy lehet azonos, ha a „miségükre” („az, ami”) utal, nem pedig a milyenségükre, hiszen az előbbinek van tulajdonsága, az utóbbinak nincs.⁴¹

De mennyiben divergál a „van” és a „nem van” útja? Vagyis: miért kell az utóbbit végső soron mégiscsak elvetnünk?

Vegyük észre, hogy S a fenti értelmezésben úgy szerepel, mint olyan valami, amit tulajdonságok teljes és szükségszerű hiánya *jellemez*. Ez esetben tehát a tulajdonságok hiányát – paradox módon – tulajdonságként kezeltük. Ettől tekinthető „dolognak” a semmi: *olyan* „valami”, ami nem rendelkezik tulajdonságokkal. Ám gondolkodhatunk a következőképpen is: minthogy S olyasmit jelöl, amit tulajdonságok teljes és szükségszerű hiánya jellemez, magát ezt a jellemzést („ami nem rendelkezik tulajdonságokkal”) sem tekinthetjük tulajdonságnak. És mivel egy dolog attól dolog, hogy rendelkezik tulajdonságokkal, S nem „dolog”. Sőt, mivel (definíciója szerint) éppen az a lényege, hogy esetlegesen sem jellemezhető semmiféle tulajdonsággal, ezért valamiféle „anti-dolog”, magának a „dologságnak” a hiánya vagy tagadása. Mármost ha azt mondtuk, hogy a kutatás számára alkalmas „dolognak” lenni annyit tesz, hogy valami az, ami, és nem más, akkor azt mondhatjuk, hogy ha valami, akkor S mint valamiféle „anti-dolog” végső soron egyáltalán nem alkalmas tárgy a kutatás számára, minthogy alássa saját önazonosságát. Ám nem azért ássa alá, mert nem létezik, és nem is azért, mert nincsenek tulajdonságai, hanem azért, mert szükségszerűen nincsenek: az, ami (szükségszerűen) „olyan”, hogy semmilyen, az valójában nem

⁴¹ Mourelatosszal szemben tehát úgy gondolom, hogy az állítmányi kiegészítő tartománya általánosabb, semmint hogy egy specifikus F -et jelölne (pl. „Ithaka”). Ennélfogva a negáció is eltérő okokból okoz gondot.

is „olyan, amilyen”, ezért nem is lehet „dolog”, ennél fogva nem, pontosabban nem *egyértelműen* az, ami. Az, ami szükségképpen nem rendelkezik tulajdonságokkal, a végső elemzésben nem a tulajdonságok hiánya miatt nem megismerhető, hanem azért, mert ambivalens fogalmi létező: az, ami, és nem az, ami, vagy „dolog” és „nem-dolog” *egyszerre*.⁴² Ezért valójában nem lehet felismerni (*gnóinész*) vagy rámutatni (*phraszaisz*), mivel valamiféle „befejezetlen” (*u...anüszton*,⁴³ fr. 2.7) létező: olyasmi (vagy *asz*), aminek ambivalens az (ön)azonossága.

Minthogy tehát a „nem van” útját el kell vetnünk, és mivel a két út nem lehet egyszerre hamis, a „van” útját kell elfogadnunk egyetlen helyes útként. Ha mindezt formalizálni szeretnénk, akkor a következő argumentumot kapjuk:

P 1: $\Box Fx \vee \Box \sim Fx \vee (\sim \Box Fx \ \& \ \sim \Box \sim Fx) [= C(Fx)]$

P 2: $\sim C(Fx)$

P 3: $\sim \Box \sim Fx$

C: $\Box Fx$

Parmenidész mögöttes belátásai tehát a 2. töredékben arra a felismerésre redukálhatóak, hogy *a* semmi („az, ami szükségképpen nem rendelkezik tulajdonságokkal”) ambivalens „dolog”, az, ami, és nem az, ami, semmi és nem semmi egyszerre, ennél fogva nem lehet értelmes kutatás tárgya, mert nem vonatkozhat rá racionális (ellentmondásmentes) ismeret. Értelmes kutatás csupán olyasmire irányulhat, ami egyértelműen és szükségszerűen az, ami, tehát önazonossága nem kompromittált, így racionálisan és apodiktikusan megismerhető, bármi legyen is az. Hogy azután létezik-e ilyen (vagy ez a) „dolog”, az más kérdés. De úgy tűnik, akár létezik, akár nem, apodiktikus ismeret tárgya csak egy ilyen tárgy lehet.

⁴² Felvethető, hogy „a semmi” fenti definíciója ($\Box \forall F (\sim Fx)$, vö. 21. jz.) problematikus, mivel nincs olyasmi, aminek nincs semmiféle tulajdonsága (pl. az önazonosság ilyen tulajdonság). Ez azt jelenti, hogy a definíció semmit nem jelöl. Úgy is tekinthetünk azonban a definícióra, hogy az *a* semmit jelöli, amennyiben egy meghatározott individuumként kezeljük („*asz*, aminek nincsenek tulajdonságai”). Ennyiben ugyanis „valamiként” („dologként”), és egyúttal önmagával azonosként kezeljük. Interpretációm arra mutat rá, hogy a problémát éppen ez okozza: az így felfogott vagy definiált individuumot paradox módon nem kezelhetjük (egyértelműen) individuumként (sem önmagával azonosként), éppen mert (úgy definiáltuk, hogy) nincs semmiféle tulajdonsága (így önazonossága sem; avagy: az sem tulajdonsága, hogy nincs semmiféle tulajdonsága).

⁴³ Az *anüszton* kifejezés az *anüo* vagy *anó* (‘véghezvisz’, ‘befejez’, ‘megtesz [utat]’, ‘elér valahová’) igéből képzett melléknév. Fordításában Mourelatost követem, aki szorosán az út metafora kontextusában értelmezi a melléknévet, és a „negatív út” ‘befejezhetetlenségét’ érti rajta (Mourelatos 1970. 23, 36. jz.). Ettől csupán annyiban térek el, hogy a befejezhetetlenséget a tárgyhöz kötöm: az *anüszton* melléknév az *S* által jelölt „dolog” paradox természetére utal, vagyis arra, hogy az, ami, és nem az, ami, egyszerre. Vagyis végtelenül lehet állítani vagy tagadni róla mindkettőt.

Noha ez bővebb kifejtést igényelne, a fentiek alapján megkockáztatható néhány általánosabb felvetés Parmenidész metafizikájára vonatkozóan. Ha Parmenidész 2. töredéke mögött efféle belátások körvonalazhatóak a nem létező kutatása útjának elvetésében, akkor a 8. töredékben szereplő létező jellemzői nem arra szolgálnak, hogy (mintegy esszenciális tulajdonságai megadásával) kimerítő módon definiálják, hanem hogy felsorolják azon *módokat*, ahogyan a keresett *X-nek annak (illetve olyannak) kell lennie, ami (amilyen)* (vö. Palmer 2009. 139–140, 148). Ha ugyanis (esszenciális) tulajdonságokként fogjuk fel az itt felsorolt jellemzőket („nem-született”, „romolhatatlan”, „egész”, „egyetlen”, „rendületlen”, „teljes”, „folytonos” és „egy” [fr. 8.1–6]), akkor legalább három, alapvető problémába ütközünk. Egyfelől nem kapunk kielégítő választ arra a jogos kérdésre, hogy *mi* is a kutatás keresett tárgya, csupán arra, hogy *milyen*. Másodsor, voltaképpen arra sem kapunk egyértelmű választ, hogy végső soron hány, a tulajdonságait ilyen módokon birtokló létező van. Végül, megtudjuk ugyan, hogy a létező szükségképpen „nem-született”, „romolhatatlan” stb., de Parmenidész (legalábbis sem a 2. töredékben, sem a 8. töredékben) semmiféle fogódzót nem ad számunkra arra vonatkozóan, hogy az efféle tárgy létezik-e egyáltalán. A fenti értelmezés kontextusában azonban ezek a kérdések nem vethetőek joggal a szemére, világos ugyanis, hogy nem is áll szándékában válaszolni rájuk, mivel vizsgálódásai keretei aláássák az efféle elvárásokat. Parmenidész az elméleti kutatás elméleti tárgyának meta-kritériumait fekteti le a 2. töredékben és bontja ki a 8. töredékben, és semmit nem akar mondani arról, hogy létezik-e efféle tárgy, ha igen, hány van belőle, és hogy micsoda (micsodák).

Innen több irányban is elágazik az út a bevezetőben felvetett legáltalánosabb kérdések megválaszolása felé. Egyrészt megfogalmazható az az egyre népszerűbb konklúzió, hogy Parmenidész ontológiája nem zárja ki a pluralizmust.⁴⁴ Ez azt is jelenthetné, hogy nincs ellentmondás metafizika és kozmológia között, illetve az elméleti és tapasztalati megismerés között, amennyiben legalábbis a pluralizmus elméletileg igazolható.⁴⁵ Másrészt felvethető, hogy Parmenidész elméletének valójában nincsenek ontológiai implikációi, mert célja egyszerűen két alapvető, az elméleti (*a priori*) és az empirikus (*a posteriori*) megismerési mód megkülönböztetése és tartományaik elkülönítése.⁴⁶ Ebben az esetben sincs különösebb elméleti problémánk: Parmenidész nem akar mondani ne-

⁴⁴ Curd 1998 óta egyre népszerűbb ez az álláspont. A legutóbbi átfogó Parmenidész-mono-gráfia (Palmer 2009. 180–188, 189, 2. jz.) szintén osztja ezt a nézetet.

⁴⁵ Kérdés persze, ha több olyan valami van, ami megfelel a kutatás tárgyaként, ezek lehetnek-e az empirikus világ létezői (pl. az elemek), minthogy ezek nemcsak abban különböznek egy szigorúan monista ontológia létezőjétől, hogy többen vannak, hanem abban is, hogy érzékelhetők és térbeliek. Vitatott, vajon a parmenidészi létező érzékelhető-e vagy sem (vö. fr. 7.4), térbeli-e vagy sem (vö. fr. 8.43–44). Ezekre a kérdésekre itt nem áll módomban kitérni.

⁴⁶ Palmer 2009 értelmezése erre az utóbbi tézisre fut ki (vö. Palmer 2009. 163), noha emellett ontológiai implikációkat is kíván tulajdonítani Parmenidésznek (vö. Palmer 2009. 93, 185). Úgy gondolom, e két irány között ellentmondás feszül, aminek bemutatására itt nem

künk semmit egy koherens teória ontológiai implikációjáról, csupán ezen elmélet belső feltételeiről, arról a megismerési módról, mely apodiktikus ismeretet ad, és az efféle ismeret tárgyának absztrakt kritériumairól. Ha azonban ragaszkodni akarunk mind ahhoz, hogy Parmenidész szigorú monista volt (azaz ahhoz a hagyományos, Zénóntól Plótinoszig elfogadott értelmezéshez, hogy a létezőre vonatkozó kritériumainak csupán egyetlen tárgy felel meg), mind ahhoz, hogy elméletének vannak ontológiai implikációi, akkor egy harmadik utat kell választanunk: az elmélet ontológiai vonatkozásai, csakúgy, mint a szigorú monizmus, nem dedukálhatóak azokból az *a priori* belátásokból, amelyeket a 2. töredékben lefektetett, sem azokból az argumentumokból, amelyeket – ezek alapján – a 8. töredékben kifejt. Ha figyelembe vesszük, hogy a költemény tanításai végső soron isteni revelációként kerülnek bemutatásra, és ezt nem tekintjük pusztá retorikai fogásnak, akkor tartalmaznia kell olyasmit, ami racionálisan nem belátható. Hogy hol is keressük ezeket a téziseket vagy premisszákat, az további fejtegetések tárgya lenne. A fentiek alapján azonban annyi felsejlik, hogy ezeknek a téziseknek vagy premisszáknak *tartalommal* kell megtölteniük azt a szigorúan formális elméletet, mely az elméleti kutatás tárgyának kritériumait felszínre hozta. Parmenidész elméletét ugyanis az ókoriak, csakúgy, mint mi is, elsősorban nem a nyelvre vagy a gondolkodás szabályaira, hanem a valóságra vonatkoztatták – és rejtélye éppen ebben áll.

IRODALOM

- Austin, Scott 1986. *Parmenides: Being, Bounds, and Logic*. New Haven, Yale University Press.
- Barnes, Jonathan 1982. *The Presocratic Philosophers*. London, Routledge (első kiadás: 1979).
- Bene László 2006. Utószó – Megismerés, nyelv és valóság *A szofista*-ban. In Plátón: *A szofista*. Kövendi Dénes fordítását átdolgozta, a jegyzeteket és az Utószót írta Bene László. Budapest, Atlantisz. 131–321.
- Bodnár M. István 1990. *Being Bound. A Parmenidean Itinerary*. Budapest, publikálatlan diszsertáció, kézirat.
- Bodnár M. István 2007. Parmenidész töredékei. In Betegh Gábor – Bodnár István – Lautner Péter – Geréby György (szerk.) *Töredékes hagyomány. Steiger Kornélnak*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 360–368.
- Brown, Lesley 1994. The Verb ‘to be’ in Greek Philosophy: Some Remarks. In S. Everson (szerk.) *Companions to Ancient Thought 3: Language*. Cambridge, Cambridge University Press. 212–236.
- Calogero, Guido 1932. *Studi sull’eleatismo*. Roma, Tipografia del Senato.
- Curd, Patricia 1998. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- DK = Diels, H., W. Kranz (szerk.) 1951–52. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 köt. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

térhetek ki, csupán jelezni szeretném, hogy saját javaslatom többek között éppen ezt az el-
lentmondást kívánja feloldani.

- Furth, M. 1993. Elements of Eleatic Ontology. In A. P. D. Mourelatos szerk. *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press 1993. 241–270.
- Horváth Judit 2007. Mit csinálnak a Napleányok? *Ókor*. 6/1–2. 45–50.
- Kahn, Charles 1968–1969. The Thesis of Parmenides. *Review of Metaphysics*. 22. 700–725.
- Ketchum, Richard J. 1990. Parmenides on What There Is. *Canadian Journal of Philosophy* 20. 167–190.
- KR = Kirk, G. S. – J. E. Raven 1957. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press.
- KRS = Kirk, G. S. – J. E. Raven – M. Schofield 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Long, A. A. 1996. Parmenides on Thinking Being. In John J. Cleary – William C. Wians szerk. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. 12. 125–162.
- Mogyoródi Emese 2006. Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge In M. M. Sassi (szerk.) *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici. The Construction of Philosophical Discourse in the Age of the Presocratics*. Pisa, Edizioni della Normale, Pisa. 123–160.
- Mourelatos, Alexander P. D. 1970. *The Route of Parmenides*. New Haven and London, Yale University Press
- Palmer, John 2009. *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Sanders, K. R. 2002. Much Ado About 'Nothing': μηδέν and Τὸ μὴ εἶν in Parmenides. *Apeiron* 35. 87–104.
- Sedley, David 1999. Parmenides and Melissus. In A. A. Long szerk. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge UP. 113–133.
- Steiger Kornél 1985 = Parmenidész, Empedoklész – *Töredékek*. Fordította, a jegyzeteket és a kísérőtanulmányt írta Steiger Kornél. Budapest, Gondolat.
- Szabó Árpád 1992. Az eleai Parmenidész. *Existentia*. 2. 37–67.
- Szabó Árpád 1995 = Parmenidész – *Töredékek*, görögül és magyarul. Ford. Szabó Árpád. *Existentia*. 5. 203–215.

Az intelligibilis princípiumok hierarchikus struktúrájának eredetéről a görög gondolkodásban Empedoklész 134-es töredéke *

Szent, kimondhatatlan(ul hatalmas) értelem ő csupán, mely
gyors gondolataival az egész kozmoszra lezúdul.

Empedoklész fr.134.

A neoplatonikus/neopüthagóreus princípiumok hármas osztatú rendszerének (Plótinosz szavaival élve a „három eredendő valóságnak”) az eredetéről már a késő antikvitás óta heves viták folynak. Az általánosan elfogadott konszenzus szerint a szisztémát platóni és óakadémiai előzmények után az időszámításunk kezdete körüli évszázadokban neopüthagóreus/középplatonikus filozófusok dolgozták ki először. A neopüthagóreizmus gyökereit kutatva viszont igen nagy nehézségekbe ütközünk, mivel a püthagóreus hagyomány kezdeteiről rendkívül homályos, legendákba burkolt és ellentmondásos tradíciót örököltünk, nem beszélve a hellenisztikus kor tetemes mennyiségű hamis (pszeudo) püthagóreus irodalmáról. A tanulmányomban azt szeretném megmutatni, hogy ennek ellenére már az egyik legjelentősebb korai püthagóreus filozófus, Empedoklész rendszerében is fellelhetők olyan vonások, amelyek arra utalnak, hogy a püthagóreus gondolkodás már kezdetektől fogva nemcsak dualisztikus, hanem monista jellegű is lehetett, s ennyiben előzménye lehetett a majd fél évezreddel későbbi neopüthagóreus/neoplatonikus konstrukciónak is. Ha sikerülne kimutatni, hogy az intelligibilis princípiumok hierarchikus rendszere a *korai* püthagóreus gondolkodásnak is része lehetett, akkor valószínű, hogy nem csak a püthagóreizmus (és a platonizmus) történetét kellene újragondolnunk és újraértékelnünk.

*

Platón a tudás problémáját igen érdekes módon tárgyalja a *Parmenidész* című dialógusában. A dialógus második részében bevezetett hipotézisében¹ felteszi, hogy „a létező egy”, majd bemutatja, hogy a tételt akár állítjuk, akár tagadjuk,

* Köszönettel tartozom Bene Lászlónak a tanulmány végső kidolgozásához nyújtott értékes segítségéért.

¹ A késő antik kommentátorok alapján több hipotézisről is szoktak beszélni.

egy sor olyan egymást kölcsönösen kizáró kijelentéspárhoz jutunk, amelyeknek kénytelen vagyunk mindkét tagját vagy egyszerre állítani, vagy egyszerre tagadni. Platón amellet érvel, hogy ha ez így van, akkor *semmi* sem állítható a létezőről (*Parm.* 137c–142a),² de utána rögtön azzal folytatja, hogy ha ez így van, akkor ugyanazon hipotézis mellett *minden* lehetséges predikátum vonatkozik rá (*Parm.* 142b–155e). A kutatók egy része (mivel Platón szándékait nem igazán tudják értelmezni) azt feltételezi, hogy az egész dialógus nem egyéb, mint mesterien kidolgozott logikai játék, tréfa.³

A késő ókor platonistái azonban egészen másfajta értelmezést adtak a dialógus második részének, mivel a *Parmenidész* számukra Platón *teológiájának* jelentette a legfőbb forrását. A *Parmenidész*ről szóló spekuláció, különös tekintettel az Egyre és annak elgondolhatatlan és kimondhatatlan transzcendenciájára vörös fonalként húzódik végig a neoplatonikus iskola évszázadokon átívelő fejlődéstörténetén. „A neoplatonisták az Egyben a saját kimondhatatlan és megismerhetetlen Istenüket vélték felfedezni, és mint ilyet hagyományozták tovább a középkori és későbbi kereszténységnek” (Guthrie 1978. 33). R. E. Dodds 1928-as klasszikus tanulmányában mégis teljes félreértésnek tekintette a platóni *Parmenidész*nek az Egy transzcendenciájára építő plótinuszi interpretációját (Dodds 1928. 134).⁴ Mivel a késő antik gondolkodás alapvető metafizikai fordulatról van szó, ezért mindenképpen újra kell gondolnunk azt a diskurzust, amelyet olyan *kimondhatatlan és megnevezhetetlen* alapelve építettek, amely lényegénél fogva nem lehet érvelés és analízis tárgya, és amely épp ezért radikálisan megváltoztatta azt a perspektívát, amelyből az egész metafizikai tradíciót az antikvitástól a modern és posztmodern gondolkodásig értelmezhetjük. Nem számít, hogy a diskurzus tárgya a Minden vagy a Semmi, a nyelv küzdelme, hogy megnevezze a megnevezhetetlent, ugyanaz marad. A metafizikai állítások ugyanis elkerülhetetlenül valami olyasmire (is) vonatkoznak, ami különbözik attól, amit képesek kifejezni.

² Az ókori forrásokra a Kirk – Raven – Schofield [= KRS] 1998. 645–650 rövidítésjegyzéke, illetve a szakirodalomban megszokott latin rövidítések segítségével utalok (szükség esetén a szövegkiadó megjelölésével).

³ A platóni *Parmenidész*ről megjelent legújabb tanulmánykötet Turner – Corrigan 2011. Különösen *Section I.: Parmenides Interpretation from Plotinus to Damascius.* 23–174.

⁴ Dodds-cal szemben, aki a platóni *Parmenidész*-interpretáció neopüthagóreus eredetét vallotta, mások, például E. O’Brien, H. A. Wolfson alexandriai Philónra, Ph. Merlan az Óakadémiaira, C. J. de Vogel pedig magára Platónra vezetik vissza. Lásd Jackson 1967. 315.

NEOPÜTHAGÓREUSOK A TRANZSCENDENS EGYRŐL⁵

Plótinosznál⁶ a kimondhatatlan végső elv teljesen egyszerű, minden lét- és gondolkodási kategórián felül áll. Az Egy „minden létező és egyik sem” (*Enneades* V.2.1–3; VI.7.32), ezért azt sem állíthatjuk róla, hogy létezik. Az Egyből származó második „valóság”⁷ a *Nús*, a Szellem, az „Egy képmása” (V.7.1), hasonlít hozzá, mint a fény a naphoz: „egyszerre *nús* és létező, megismerő és megismerhető, *nús*, amennyiben megismerő, létező, amennyiben megismerhető” (V.7.4). Immanens módon tartalmazza a formákat (Plótinosznál aktív szellemi erőket), melyek a világ rendjét szabályozzák, így a *Nús* noétikus *Egységet* alkot. A *Nús*-ból árad ki a *Világlélek*, amelyből az egyedi lelkek származnak, amelyek egymással és a világlélekkel közösséget alkotnak. A *Lélek* a *Nús* képmása (V.3; 7.1), ő a befogadó, a szellem pedig a forma szerepét tölti be (V.3). Az emanációk eredményeképpen a három „valóság” egymás alá rendelt ontológiai szinteket alkot, ez az *intelligibilis princípiumok hierarchiájának rendszere, a három hüposztasizis*. „Az Egy nem más, mint a Létezőn túli [...], őutána következik a Létező és a Szellem (*Nús*), harmadik természetként pedig a Lélek” (V.1.10; Plótinosz 1986. 238). Plótinosz arra is utal, hogy tanítása lényegében nem új keletű: „Platón tudta, hogy a Jóból származik a Szellem (*Nús*), a Szelleméből a Lélek, és ezek a tanítások nem újak és nem most hangzottak el először, hanem már *régóta ismeretesek*, még ha nem is fejtették ki őket részletesen, mostani fejtegetéseink csak amazok magyarázatául szolgálnak” (V.1.8. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). „Így tehát a régiek közül azok, akik a legközelebb állnak *Püthagorasz és követői*, valamint *Phereküdesz*⁸ tanításához, a dolgok ilyenén természetét vallották” (V.1.9. Kiemelés tőlem – G.-M. A.; Plótinosz 1986. 235, 237). Plótinosz rendszerének (neo)püthagóreus előzményeivel tanítványa és életrajzírója, Porphüriosz is tisztában volt: szerinte Numéniosz, Króniosz, Moderatosz és Thraszüllosz írtak Platón és Püthagorasz első princípiumairól, „de mindnyájan elmaradtak Plótinosztól pontosságban és teljességben” (*Vit. Plot.* 20).⁹

Vajon miért elevenítették fel az időszámításunk körüli évszázadokban a püthagóreus princípiumokról szóló vitát? Miért lett népszerű a püthagóreizmus több évszázadnyi szünet után? Léteztek ebben a korban püthagóreus vagy neopüthagóreus szekták? Ammóniosz, Plótinosz mestere esetleg tagja volt ezeknek?

⁵ Lásd Whittaker 1973. 77–86.

⁶ Plótinoszról összefoglalóan: Armstrong 1967. 195–271, Wallis 2002. 61–133.

⁷ A „valóságok” az ideális világot jelentik, platonikus értelemben.

⁸ Phereküdesz a Kr. e. 6. században élt, állítólag Püthagorasz tanítómestere volt (ez nem bizonyított), tanításából félig mitológiai, félig filozófiai töredékek maradtak ránk.

⁹ A Porphüriosz által felsorolt neveket ma a neopüthagóreus mozgalomhoz sorolják. A konszenzus ugyan az, hogy Eudórosz és Moderatosz platonisták voltak, én mégis inkább hajlanék a püthagóreus elnevezés felé. Részletesen: O’Meara 1991. 9–30.

Vagy más filozófusokkal együtt Ammóniosz is egyszerűen olyan platonista volt, aki hajlott a püthagóreizmus felé?

Valójában már a Kr. e. 4. század végétől jelentős *pszeudo-püthagóreus* irodalom jelent meg Dél-Itáliában, Rómában és Alexandriában.¹⁰ Legkorábbi ismert képviselője a *Szuda* bizánci lexikon által „püthagóreusnak” nevezett mendészi Bölös,¹¹ Kallimakhosz kortársa volt (Kr. e. 3. század), akinek farmakológiai („mágikus”) könyveiből néhány töredék is ránk maradt.¹² Két évszázaddal később Nigidius Figulus a természetfilozófus, asztrológus és szenátor – Cicero barátja – nevéhez fűződött a misztikus püthagóreizmus elterjesztése Rómában (Cicero *Tim.* 1), aki még szektát is alapított a birodalom központjában. Ez az ezoterikusnak is nevezhető püthagóreizmus azonban több szempontból is *különbözött a neopüthagóreusként* (egyesek szerint közép-platonikusként) definiálható, időszámításunk kezdetei körül a *filozófusok* körében megjelenő „mozgalomtól”.¹³

Az újfajta püthagóreizmus kezdetei is Egyiptomhoz, Alexandriához köthetők.¹⁴ Szinte szemünk előtt zajlik a mozgalom újjászületése alexandriai Eudórosz Püthagoraszról írott kommentárjában (Kr. e. 30 körül).¹⁵ Ebben a kommentárban Eudórosz Püthagorasznak tulajdonítja azt az elméletet, hogy *egy legfelső, transzcendens princípium létezik minden felett és mindenén túl*, és ezen egyetlen, kimondhatatlan alapelven nyugszik a „valóság” minden létszintje, s ezt a legfelsőbb princípiumot Egynek (vagy *Arkhénak*) nevezi. „Az elsődleges gondolatmenet szerint azt kell mondanunk, hogy a püthagóreusok az Egyet mondták minden dolog princípiumának, a második gondolatmenet szerint azonban a létrejövő dolgoknak két oka van: az Egy és az ezzel ellentétes természet [...]. Világos azonban, hogy *más az az Egy*, amely minden dolgok princípiuma, és más a kettősséggel szemben álló egy, *amit egységnek (monasz) is neveznek*” (Simpl. in phys. 181, Diels 7 és 19. Kiemelés tőlem – G.-M. A.; Eudórosz 2005. 168).

R. E. Dodds a már említett 1928-as tanulmányában azt is felvetette, hogy a platóni Parmenidész neopüthagóreus interpretációja egy másik Kr. e. 1. századi püthagóreustól, az Eudórosznál is korábbi Moderatosztól, sőt talán egy még előbbi, ismeretlen neopüthagóreustól származhat (Dodds 1928. 139–140). Ga-

¹⁰ Burkert 1961. A pszeudonim püthagóreus irodalom terjedelmes gyűjteményét adta ki H. Thesleff (1965). A hellenisztikus és római kori püthagóreus és újpüthagóreus szövegekből magyarul ad válogatást Bugár 2005. 297–336. Sajátos szemlélete miatt érdekes Kingsley 1995. 317–335.

¹¹ A *Szuda* másutt „démokritoszi”(?)-nak nevezi, vö. Kingsley 1995. 326.

¹² Dodds 1951. 246, 248, 263, 293.

¹³ A különbségekhez lásd Burkert 1961. 16–43, 226–246, különösen 233. A közép-platonizmusról szóló alapvető monográfia: Dillon 1996 (1977).

¹⁴ Mendészi Bölös egyiptomi, Nigidius Figulus pedig Rómához és Memphiszhez (Egyiptom) is köthető. Egyiptom és a püthagóreizmus szoros kapcsolatáról és kölcsönhatásáról lásd Kingsley 1995. 233–250. Valószínűleg nem véletlen, hogy a püthagóreizmus éppen Alexandriában, Egyiptomban éledt újjá, de ez hosszabb kifejtést igényelne.

¹⁵ Alexandriai Eudóroszról lásd Dillon 1996. 115–134.; In Somos 2005. 165–176. Bugár István fordítása.

deirai Moderatosz¹⁶ – aki lelkes püthagóreusként tizenegy könyvet adott ki Püthagorasról – a következőket írta Platónról: „ő a püthagóreusokat követve azt állítja, hogy az első Egy a Lét fölött áll, s ő az abszolút lényeg; a második Egy, amely a valóban létező (*ontós on*) és a gondolkodás tárgya (*noéton*), a Formákban van; a harmadik a Lélek birodalma (*pszükhikon*), amely részesül (*metekhei*) az előzőekből. Végül pedig a legalsó természet, amely ezután következik, az érzékelhető világ, amely még csak nem is részesül” (Porph. via Simpl. in phys. 230. 34).¹⁷ Dodds javaslatát, miszerint ez a moderatoszi mondat a platóni Parmenidész második részének sajátos (neopüthagóreus) exegézisének alapul, a modern filológia általánosan elfogadja.¹⁸

Numéniosz volt a harmadik filozófus, aki a „mozgalom” újjáéledésében jelentős szerepet játszott.¹⁹ Numéniosz, akárcsak Eudorosz és Moderatosz, a valóság intelligibilis princípiumainak hierarchikus rendszerét próbálta megkonstruálni.²⁰ Szerinte maga Platón volt az, aki nem adta elő elég világosan a gondolatait, és ezért ő is felelőssé tehető azért, hogy a későbbi platonisták (az akadémiai szkeptikusok) eltértek Platón filozófiájának „*püthagóreus*” jellegétől (fr. 24.60–66, Des Places; Somos 2005. 204–205). Maga Numéniosz a kimondhatatlan Egyről és a három istenségről szóló tanítását nem is Platónnak, hanem Szókratésznek, sőt valójában *Püthagorasznak tulajdonítja*, vagyis egy olyan Püthagoraszról származó tanítás felelevenítőjének tekinti magát, amely Szókratész generációjában még megvolt, később azonban Platónnál és utódainál elveszett. H. J. Krämer és mások feltételezése szerint azonban a Numéniosz által Szókratésznek tulajdonított elképzelés valójában az Óakadémiáról, Xenokratésztől ered,²¹ akinél az isteni hierarchiában legfelül egy isteni pár áll: a pár első tagja a *monasz*,²² aki *királyként uralkodik az égben* – *Xenokratész núsznak is nevezi* –, míg a második tag a *düasz*, amely női princípiumként a mindenség lelkével azonos (fr.15, Heinze, Krämer 1964. 69–77). Az egyik lehetséges interpretáció szerint kettőjük szoros összetartozását Xenokratész egy legfelső egyben fogja össze, aki által a nusz és a világlélek egyazon isteni természet két különböző aspektusaként jelenik meg

¹⁶ Gadeirai Moderatoszról Dillon 1996. 344–351; Turner – Corrigan 2010. 115–130.

¹⁷ Moderatosztól sajnos egyetlen eredeti töredékünk nem maradt, gondolatait mások közvetítésével ismerjük, ezért „gyanús” a platonikus terminológia használata. Vö. Morrow – Dillon 1987. xxvi.

¹⁸ Vö. „*Dodds’ demonstration has been universally accepted*” Rist 1962. 389. Lásd még Jackson 1967. 315, Turner – Corrigan 2010. 115–130. Dodds értékeléséről lásd Rist 1962. 389–391, Turner – Carrington 2010. 24–26, 115–130.

¹⁹ Apameai Numénioszról lásd Frede 1987. 1079–1174, Dillon 1996. 361–379.; In Somos 2005. 177–255. Bene László és Szegedi Nóra fordítása.

²⁰ Numéniosz három isten koncepciója nemcsak Plótinosz három hüposztaszisának megelégtetése, hanem népszerűsítésére tett szert a keresztény írók körében is, mivel úgy vélték, hogy alátámasztja a szentháromság doktrínáját.

²¹ Xenokratésztől lásd Dancy 1991., Dillon 1996. 22–38, Dillon 2003.

²² Ez a monasz az eudóroszi „egység” szintje.

(Baltes 1988. 43–68, különösen 50).²³ Dodds pedig az Egyből alászálló ontológiai szintek forrásaként nem is Xenokratészt, hanem elődjét, Szpeuszipposzt²⁴ jelöli meg, vagyis Platón unokaöccsében véli felfedezni a neopüthagóreus tradíció alapítóját.²⁵ (Hasonló véleményt képvisel később a püthagóreusokról író Walter Burkert és Charles Kahn is.²⁶)

Némi bizonytalanság tapasztalható azonban a neopüthagóreusoknál az első princípium ontológiai státusát illetően. Úgy tűnik, hogy már az Óakadémián vita tárgyát képezte, hogy vajon az első princípium túl van-e a *nűsson*, vagy esetleg azonos vele.²⁷ Ez a bizonytalanság végighúzódt az egész középplatonikus (neopüthagóreus) tradíción, még egyazon szerző életművén belül is, akár úgy, hogy azonosították az első princípiumot a *nűsszal*, akár úgy, hogy következetesen a *nűsson* túlra helyezték azt (vö. Whittaker 1969. 102–104). A vita a neoplatonizmus több évszázados történetének is alapotívuma, mivel az alapp princípiumok monisztikus és dualisztikus interpretációja közötti feszültséget később is az egy és a sok fölél helyezett transzcendentális Eggyel próbálták megoldani.

A probléma továbbra is az, hogy a hierarchikus szerkezet valóban része-e a püthagóreus filozófiának, vagy csupán jóval későbbi neopüthagóreus-neoplatonikus konstrukció.

A PÜTHAGÓREUS TRADÍCIÓRÓL

A püthagóreizmusról Walter Burkert és Charles Kahn írták a legjobb összefoglaló monográfiákat (vö. Burkert 1972; Kahn 2001), továbbiakban az ő véleményüket próbálom összefoglalni. Diogenész Laertiosz szerint (*Vitae* III. 6) Szókratész halála után Platón először Megarába ment Eukleidészhez, majd Itáliába látogatott, hogy találkozzon két püthagóreus filozófussal, Philolaoszal és Eurütosszal. Szpeuszipposz és Xenokratész – akik elkísérték Platont harmadik szicíliai útjára – valószínűleg ekkor találkoztak velük. Közben a platóni Akadémián Szókratész hatása egyre inkább háttérbe szorult, és megnőtt az érdeklődés a matematika és a püthagóreus aritmetikai spekulációk iránt. Platónék számára a püthagóreizmus egyetlen élő, autentikus képviselője Philolaosz, Szókratész ifjabb kortársa volt,²⁸ aki írásban is kiadta a püthagóreus doktrínákat. Mi több, ezen írárok a

²³ A monisztikus interpretáció ellen lásd Drozdek 2002. 47.

²⁴ Szpeuszipposzról lásd Dancy 1991, Dillon 1996. 11–22, Dillon 2003.

²⁵ Szpeuszipposz szeretett püthagóreus elődeire hivatkozni, még akkor is, ha ő maga nem követte a számelméleti spekulációikat. Vö. Riedweg 2005. 118.

²⁶ Dodds 1928, 140. Burkertől és Kahnról később írok. Szpeuszipposzról bővebben: Dancy 1991. 77–113.

²⁷ Az Óakadémiáról lásd Dillon 2003.

²⁸ Philolaosz nézeteit Platón kritizálja a *Phaidón*-ban. Az alapvető monográfia Philolaoszról Huffmann 1993. Huffmann szerint Philolaosz töredékei nemcsak a legkorábbi primér forrásunk Püthagoraszról, de az egyetlen közvetlen bizonyítékot is jelentik a püthagó-

Kr. e. 4. században még teljesen hozzáférhetőek voltak az Akadémia, így Arisztotelész számára is, s így ezek jelenthették a püthagóreusokról szóló arisztotelészi beszámolók legfőbb forrását is. Maga Platón a *Philébosz* című dialógusában olyan Prométheusz-szerű, isteni alaknak tulajdonítja az Egy és a Sok, valamint a Határ és a Határtalan doktrínáját, akit az olvasók könnyen azonosíthattak az „isteni” Püthagorasszal: „A régiek, akik nálunk jobbak voltak és közel laktak az istenekhez, azt a tanítást hagyták ránk, hogy minden, amit létezőnek mondunk, egyrészt egyből és sokból áll, másrészt pedig a határ és határtalan kapcsolódik össze bennük egymással.” (16c) Burkert és Kahn szerint éppen ez a platóni gondolat volt az, amely miatt a későbbi doxográfia Püthagorasznak és a püthagóreusoknak olyan metafizikát tulajdonított, amelyben minden objektumot testetlen princípiumokból vezettek le, s amely Platón és az óakadémia szemüvegén keresztül látta és láttatta Püthagorasz. Burkert és Kahn úgy vélik, hogy az óakadémia (Szpeuszipposz és Xenokratész) valójában a platonizmus tanításait adta közre Püthagorasz neve alatt, miközben az igazi püthagóreus tradíciót – amelyet Arisztotelész őrzött meg (!), aki szerint az általa ismert és tanulmányozott püthagóreusok nem beszéltek testetlen princípiumokról, s a számok sem léteztek az objektumoktól elválasztva (*Metaph.* A6. 987b27, vö. 986a21)²⁹ – semmibe vették, és háttérbe szorították. Így vált az a metafizikai irányzat – amelyet Platón közvetlen követői dolgoztak ki Püthagorasz neve alatt – uralkodóvá az Akadémián. Ez a platonista spekuláció „földalatti mozgalomként” valahogy túlélte az Akadémia következő (szkeptikus) évszázadait,³⁰ és ez éledt újjá az időszámításunk körüli első évszázadokban, valamint ennek volt köszönhető később a neopüthagóreizmus, majd a neoplatonizmus felvirágzása is.³¹

Ez a narratíva hitelesnek tűnik – de vajon ténylegesen is igaznak mondható? Theophraszosz nyomán Szimplikiosz a következőket írta: „Akragasz Empe doklész [...] szövetségese volt Parmenidésznek, de még inkább a püthagóreusoknak.” (DK 31 A., *Simpl. in phys.* 25.19) Vagyis nyilvánvaló, hogy nem pusztán

reizmus első 150 évére. Elgondolkodtató Zhmud kritikája (1998. 244), aki szerint Huffmann Burkert (1962) azon elképzelésének foglya lett, miszerint a korai püthagóreizmus pusztán vallásos jellegű volt, s ezért Philolaoszt elvágva püthagóreus gyökereitől a preszókratikához közelítette. Huffmann még a határ/határtalan ellentétpárt is kizárólag Philolaosznak tulajdonítja, hogy jelentőségét felnagyítsa.

²⁹ Burkert és Kahn szerint Arisztotelésznek a püthagóreizmusról szóló leírásához Philolaosz könyve szolgált legfőbb forrásként. Hasonlóan vélekedik KRS 1998. 466.

³⁰ Nem egészen érthető, miképp lehetett a platonizmus „underground” mozgalom, mikor alapvetően elefántcsonttoronyban élő értelmiségiek szűk csoportjára korlátozódott. Frede 1987. 1043 szerint a szkeptikus Akadémiáról kiszorult filozófusok alkották volna ennek a mozgalomnak a gerincét.

³¹ Püthagorasz nem írta le műveit, ezért a halálát követő évszázadokban (a hiányt betöltendő) óriási mennyiségű pseudo-püthagóreus irodalom látott napvilágot, amelyeket általában pseudonim fikcióknak szokás tekinteni („Pseudo Pythagorica”), lásd Thesleff 1965. és a körülötte kibontakozó vitát. Vö. Riedweg 2005. 120–123: „Hogy mi történt a püthagóreizmussal a hellenisztikus korban, jórészt nyitott kérdés marad.”

Philolaosz töredékeire vagyunk utalva a korai püthagóreizmus rekonstruálásakor,³² és az sem helytálló, hogy Philolaosz lett volna az, aki először közölte írásban ezeket a tanításokat (a nála némileg idősebb Empedoklész volt az, aki Diogenész Laertiosz szerint „nyilvánosságra hozta”, kifecsegte³³ a püthagóreusok tanításait (*Vitae* VIII.51)). Platóni szöveghelyekből tudjuk, hogy az Óakadémián sem csak Philolaosz írásos műveit ismerték és használták, hiszen Platón „szicíliai műzsaként” hivatkozik Empedoklészre a *Szofistában* (242e), s kétségtelenül láthatjuk hatását a *Politikoszban* és a *Timaioszban* is. Empedoklész azonban más változatát képviseli a püthagóreizmusnak, mint Philolaosz, talán ezért sem beszél Arisztotelész püthagóreusként róla. (Arisztotelész ugyanis nem elfogulatlan bíráló, s ezért nemegyszer feláldozza a püthagóreizmust a platonizmus elleni polémiájának oltárán.)

Ha viszont a korai püthagóreizmus rekonstruálásakor Empedoklész töredékeire is támaszkodunk, elgondolkodtató, hogy mennyire emlékeztet a költemény(ek)ben³⁴ felvázolt alapséma az első századi neopüthagóreusok gondolati struktúráira.

NOÉTIKUS EGYSÉG EMPEDOKLÉSZNÁL

Először a neoplatonikus színezetű „*noétikus kozmosz*” kifejezést kell értelmeznünk, amelyről a Kr. u. 2. és 3. század fordulóján élő „Hippolütosz”³⁵ és a három évszázaddal későbbi neoplatonikus filozófus, Szimplikiosz is beszámolnak (*ho noétosz kozmosz*, Hippol. *Haer.* 11.115.6, Simpl. *in cael.* 528.11). Mivel ezt több évszázadnyi különbséggel és egészen más hagyományra támaszkodva tesszük, ezért szinte elképzelhetetlen, hogy a *noétosz kozmoszt* egyszerűen az ún.

³² A szakirodalom egy része (számomra nem meggyőző módon) nem tekinti egyértelműen bizonyítottnak Empedoklész püthagóreus voltát. Talán nem elég bizonyíték, hogy Empedoklész rajongással beszél Püthagoraszról a B129-es töredékében? Némelyek szerint a B129-ben nem fordul elő név, ezért máig vita tárgya, hogy a verssorok esetleg nem Püthagoraszra, hanem Parmenidészre vonatkozhatnak. „Noha Parmenidészt kapcsolatba hozták a püthagóreizmussal, tanítása nem különösebben társítható a reinkarnáció tanával, míg Püthagoraszé igen – ki más lehetne akkor a töredék főszereplője, ha nem Püthagorasz?” Trepanier 2004. 125, Dodds 1951.143 szerint sincs okunk rá, hogy megkérdőjelezzük, hogy a töredékben Püthagoraszról van szó, ugyanerről lásd még: 169, 80. jz. Egyébként igen valószínű, hogy Püthagoraszt épp azért nem nevezik nevén, mert *szakrális tisztelet* övezte: Iamblikhosz azt mondja (VP150), hogy a püthagóreusok nem az istenekre esküsznek, hanem Püthagoraszra, de őt sem nevezik nevén.

³³ Püthagóreus körökben nem mindennapi hallgatás uralkodott, ezért ez az állítás valójában súlyos vád.

³⁴ Még mindig vitatott kérdés, hogy Empedoklész hány költeményt írt valójában.

³⁵ „Hippolütosz” a legújabb álláspont szerint nem volt Hippolütosz és nem volt római püspök, vö. Cerrato 2002. A hereziográfiai mű forrásairól lásd még Osborne 1987a, Mansfeld 1992.

interpretatio neoplatonica számlájára írhatnánk.³⁶ Szimplikiosz az arisztotelészi *Fiziká*hoz írt kommentárjában (*in phys.* 31.31) ehhez még azt is hozzáteszi, hogy sokan gondolják úgy (*hoi polloi nomidzuszi*), hogy a Szeretet egyedül építi fel a *noétosz* (elgondolható), a Viszály pedig az *aiszthétoosz* (érzékelhető) kozmoszt. Közismert, hogy az empedoklészi kozmikus ciklus az Egy és a Sok örökös váltakozása, ugyanakkor állandóság a változásban. A kérdés az, hogy mennyiben tekinthető a Szeretet által létrehozott Gömb „noétikusnak”, esetleg noétikus „egységnek”, valamint hogy a *Szphairosz* és a Kozmosz tekintetében nem csupán az Egy és a Sok ciklikus váltakozásairól van-e szó anélkül, hogy az Egy bármilyen tekintetben is *több* lenne, mint pusztán a Sokból kialakult materiális egység, a tökéletes keverék. Ha bebizonyosodna, hogy a *Szphairosz* „több” ennél, és valóban „noétikus kozmosz” (sőt noétikus *egység*), ahogy azt Hippolitosz és Szimplikiosz gondolják, akkor valószínű, hogy az újpüthagóreus séma egyik eleme megtalálható már ötszáz évvel korábban Empedoklésznel is.

Az első érv Empedoklész ismeretelméletében keresendő. Mivel Empedoklésznel hasonló ismer meg hasonlót (Theophr. 31. A86),³⁷ ha pusztán az érzékszerveink elégségesek lennének a Gömb megismeréséhez, akkor elég lenne azt materiális keveréknek tekintenünk, ha viszont más képességünk is kell a Gömb megismeréséhez, ha felismerni is csak noétikus módon tudjuk, akkor a *Szphairosz* több kell, hogy legyen az elemek egyszerű materiális keverékénél. Hogyan értelmezzük hát a *noétikus* empedoklészi értelemben? „Empedoklész szerint a vér által gondolkodunk, a vér pedig a *négy kozmikus gyökér* egyenlő arányú keveréke (31. B105, B107, B109). [...] [A]z empedoklészi modell szerint a kognitív funkciók magyarázata az ezen funkciókért felelős anyag *fizikai* elemzésére épül. Az sem igazán vitatható, hogy annak, ami a bennünk meglévő értelmi képességekért felel, megvan a megfelelője a kozmoszban is. Noha nem egyidejű azzal, a bennünk lévő vér kicsiny része a *négy gyökér* tökéletes kozmikus keverékének, az isteni *Szphairosznak*” – írja a kérdés egyik legjobb ismerője, Betegh Gábor az *Ókorban* megjelent legutóbbi tanulmányában (Betegh 2009. 42. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). Empedoklész viszont korántsem következetes a kérdésben, hiszen a töredékekből máshol az is kiderül, hogy a vér esetében nem négy, hanem *hat* princípiumról (négy ún. „elemről”³⁸ és két erőről³⁹) van szó, sőt ez a hat princi-

³⁶ A korai egyházi források a neoplatonikusok számára nem számítottak különösebb tekintélynek, főként nem a görög filozófiai hagyományt érintő kérdésekben.

³⁷ Empedoklész szerint a látás és a gondolkodás közel azonos, mivel „a gondolkodás vagy azonos az érzékeléssel, vagy *közel áll* hozzá [...]”. Ezért azt állítja, hogy a gondolkodást *leginkább* a vér hozza létre. Ugyanis a vér az, amiben az őselemek egyenlő arányban keverednek” – írja Theophrasztoz (31. A86. Kiemelés tőlem – G.-M. A.).

³⁸ Az „elemek” szó használata meglehetősen leegyszerűsítő a „gyökerekhez” képest (a „gyökerek” élő, isteni entitások), viszont a tudományos szakirodalomban ez terjedt el.

³⁹ Már az antikvitás óta ingadozó az Empedoklész-irodalomban, hogy a Szeretet és a Viszály erőként vagy szubsztanciaként értelmezendő.

pium az emberi megismerő képességben is megtalálható:⁴⁰ „Mert földdel látjuk a földet, vízzel a vizet, aithérral az isteni aithért, aztán a tűzzel a megsemmisítő tüzet. Szeretetet szeretettel, a vizsályt meg szomorú vizsállal” (31. B109). Ezt az értelmezést támasztja alá Szimplikiosznak Arisztotelész nyomán tett egyik megjegyzése is: „Így szerinte hat fő elv van – mert némelykor a Vizsálnak és a Szeretetnek cselekvő erőt tulajdonít, máskor meg mint egyforma elemeket a [másik] négy mellé helyezi” (*in phys.* 25.21, 31. A28).⁴¹ Az isteni *Szphairosz* tehát úgy tűnik, hogy *különbözik a vér keverékétől*, mivel benne hiányzik az emberi vér keverékét alkotó hat princípiumból az egyik nagyon lényeges elem, a *Vizsály* – „midőn ezek egyesültek, a Vizsály a legszélére távozott”, mondja az egyik töredék a Gömbről (31. B36).⁴² Vagyis mikor a Szeretet és az „elemek” egyesülnek a gömb kialakulásának végső fázisában, a Vizsály már nincs közöttük, a *Szphairosz* pedig boldogan örvend magányában, minden vizsálytól mentesen. Az emberi vér ezért csak *hasonlít* a *Szphairosz*t alkotó különleges keverékre, mert az ember vére (a Gömbbel ellentétben) a Vizsályt is tartalmazza (31. B109). A vér által hordozott *nűsz* pedig (az emberi vér ugyanis nem azonos a *nűsz*szal, csak *hordozza* azt, ahogy arra már Kirk – Raven is felhívta a figyelmet)⁴³ nyilván akkor foghatja fel a Szeretet Gömbjét, ha maga minél kevésbé érintkezik a Vizsállal: ezért aztán nem is minden vér alkalmas egyformán a *nűsz* hordozására, hanem csak az, amelyik arányaiban kevesebb Vizsályt tartalmaz. A Gömb így nem „vérszerű”, mint ahogy azt többen is feltételezik,⁴⁴ mert a Szeretet *egyedül* (a Vizsály nélkül) tartja össze a Gömbben összekevert és feloldódott elemeket. A *Szphairosz* ezért a Szeretet által homogénné tett *másfajta* létező, amit így nem a vérrel, hanem a vér által hordozott, de attól különböző *nűszszal kell szemlélnünk* (B17.21).⁴⁵ (A szív körüli vér azért sem lehet azonos a *nűsz*szal, mert a vérrel ellentétben a lélek és vele együtt a *nűsz* túléli a test és a vér halálát,⁴⁶ s önazonosságát megtartva vesz részt a daimón-lelkek nagy vándorlásában is.) Vannak azonban egyéb érvek is a Gömb *noétikus természetének* igazolására. Elég pusztán arra gondolni, hogy mivel Empedoklész Parmenidész követője (sőt egyesek szerint utánzója) volt, a *Szphairosz*

⁴⁰ Arisztotelész eleve hat princípiumot feltételez Empedoklészénál.

⁴¹ Tanulmányában másutt Betegh is *hat* kozmológiai princípiumról beszél.

⁴² Steiger 1992. 28. Vö. még 31B27a.

⁴³ Bár Empedoklész elég félreérthetően fogalmaz: „a szív körüli vér ugyanis értelme az embernek” (B105), mégis „*mi vagyunk*, akik gondolkodunk annak a szubsztanciának a *révén*, amelyben az elemek egyenlő arányban keverednek” (KRS 1998. 448.), hiszen (mint fenn is utalok rá) az empedoklészi daimón *nűsz*a megőrzi identitását a halál után, tehát a vér „halála”, alvadása után is. Empedoklész félreérthető fogalmazása nyilván abból fakad, hogy még nem különböztette meg világosan egymástól a *hordozót* és a *hordozottat*, ahogy arra már az egyik hippokratészi irat szerzője is felhívta a figyelmet. Steiger 1985. 121.

⁴⁴ Így Betegh Gábor (2009) és Peter Kingsley (2003) stb.

⁴⁵ „Ésszel nézd őt, ne a szemekkel!” (Empedoklsz fr 17.21.), valószínűleg erre nem mindenki képes.

⁴⁶ Empedoklészénál még vitatott a lélek, a daimón, a *nűsz* és a *phrén* viszonya egymással. Lásd Betegh 2009. 42.

voltaképp a parmenidészi Létező megfelelője az empedoklészi rendszerben.⁴⁷ Az empedoklészi gömb parmenidészi jellege arra is utal, hogy Empedoklésznál (parmenidészi hatásra) a Szeretet egyesítő és egységesítő uralma alatt az elemek úgy hatnak egymásra, hogy ezzel hasonlóvá is válnak egymáshoz, átalakulnak, s az immár tökéletes keverékben az eredeti összetevők elveszítik saját tulajdonságaikat, s így a gömb (a parmenidészihez hasonlóan) *homogén* lesz. Az empedoklészi Gömb így lényegében kvalitás nélküli – állítja John Palmer legutóbb megjelent Parmenidész könyvében (Palmer 2009. 293, 295), s ezzel szinte megismétli a neoplatonikus Philoponosz ezeröttszáz évvel korábbi véleményét: „Azt mondja (mármint Empedoklész), hogy a Szeretet uralkodása alatt minden dolog egyé lesz, és létrejön a *Szphairosz*, mely tulajdonság nélküli, mivel mindegyik elem elveszíti sajátos lényegét” (Philoponosz *in gen. et corr.* 14.2, 19.3–9). Az így létrejött egység „gömb volt, mindenfelől egyenlő önmagával” (B29), s „Parmenidésztől viszont tudjuk, hogy a *mindenfelől egyenlő* az az attribútum, amely a létező gömbjén belül a kontinuitást és *homogeneitást* biztosítja” (B8.44–49).⁴⁸ Zárt kozmológiai sémában a homogeneitás egyébként „nem fizikai-fiziológiai, hanem *noétikus állapot*” – írja könyvének Empedoklész-fejezetében Steiger Kornél (Steiger 1985. 121).

A ránk maradt töredékekből az isteni Gömb tehát a következőképpen rekonstruálható: nem pusztán érzelmei vannak („körbeforgó magányában örvendő” 31. B28), hanem gondolatai is, sőt telítve van velük, mivel keresztül-kasul átjárják a „Szent Értelem” (*Hieré Phrén*) gondolatai (31. B134).⁴⁹ Méltó utódja parmenidészi elődjének, az Istennő által vizionált noétikus és gömbszerű⁵⁰ létezőnek, amely bár Empedoklésznál is *homogén*, mégis *részei, tagjai* vannak: „sem harc, sem végzetes vetélkedés nincs a *tagokban*” (B27. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). A négy gyökér és a Szeretet egyesüléséből létrejövő noétikus Gömb így – immár neopüthagóreus kifejezéssel – nem az Egy, hanem a noétikus *Egy-ség* szintjét képviselheti az empedoklészi rendszerben.

Még mindig megválaszolatlan maradt azonban, hogy létezhet-e a *Szphairosz* felett még egy esetleg transzcendens szint is. Ha igen, akkor a legfelső „Egy” felől, „kívülről” nézve a Gömb mozdulatlanak és változatlanak mutatkozik, míg belülről pusztulónak és örökké változónak tűnhet, ahogy erre már Steiger is felhívta a figyelmet. „Értelmezésem centrumául az a gondolat szolgál, hogy a mozgást és a mozdulatlanságot nem szukcesszív világállapotként értelmezem, hanem az univerzum létezésének szimultán, ellentétes aspektusaiként [...]. Az

⁴⁷ John Palmer (2009) vagy Steiger (1985) az egész empedoklészi rendszert ennek fényében értelmezi.

⁴⁸ Steiger 1985. 107. Steigernél az egységet a gömbre irányuló *gondolkodás* teremti meg, az univerzumot *ésszel* kell nézni (s ennyiben noétikus, elgondolható is). Steiger 1985. 111, 53. jz.

⁴⁹ A B134-et később részletesen elemzem.

⁵⁰ Parmenidész nem beszél gömbről, csak azt mondja, hogy a létező gömbhöz *hasonló*.

egész empedoklészi univerzumot bizonyos szempontból *örökké mozdulatlannak* tartom.”⁵¹ A hivatkozott Empedoklész-töredék a következő: „De amennyiben az állandóan váltakozók sohasem pihennek meg, annyiban örökké mozdulatlanok a körforgás során” (31. B26.12–15). A Steiger által javasolt kettős aspektus (isteni/halandó – külső/belső) jól megvilágítja azt, hogy ami *kívülről*, „isteni” nézőpontból örökké mozdulatlan, az *belülről*, a halandók szintjén örökké mozgó, változó és soha nincs nyugalomban (van ugyan a mozgás és a nyugalom létállapotainak is szukcesszivitása, de ez csak a halandók számára létezik). Parmenidész költeményénél általánosan elfogadott, hogy a leghatározottabban elkülönül a két aspektus mint a *kétféle beszéd*, az *Alétheia* (Igazság) és a *Doxa* (látszat, jelen-ség) világa, de arról már kevesebbet írnak, hogy Empedoklészénél is felfedezhető ugyanez: míg a világ egészéről (a Gömbről és a ciklusról) szóló tanítását isteni szónak nevezi (31. B23.21), addig a keletkezés és a pusztulás világáról tett kijelentéseiről azt mondja, hogy „magam is a szokás szerint beszélek” (31. B9.5). A különbség csupán annyi, hogy míg Parmenidészénél egy Istennő fejt ki az igazságot reveláció formájában, addig Empedoklészénél az isteni Múza egy emberi testet öltött, igen hosszú életű *daimón által* (maga Empedoklész által) nyilatkoztatja ki azt, akinek a tudása, bár belülről éli át s látja a kozmoszt, mégis sokszorosan felülmúlja a halandókét.

Az empedoklészi *daimón* problémája (az Empedoklész-irodalom talán legtöbbet vitatott kérdése a strasbourgi papirusz felfedezése óta) sem hagyható figyelmen kívül a *Szphairosz* titkának megfejtésekor. Betegh Gábor 1999-es összefoglalását idézem a „d” csoportba sorolt új töredékekről: „Azonban akár a Martin és Primavesi által javasolt értelmezést, akár az általam felvázoltat fogadjuk is el, annyi mindenesetre kétségtelennek tűnik, hogy a szöveg ezen részében a kozmológiai-zoogóniai teória és a daimonológiai történet *szorosan egybefonódva* jelenik meg. Figyelemre méltó, hogy a kozmikus történet előző korszakait leíró részben – tehát ott is, ahol még nem léteztek emberi lények – a költő egyes szám első személyben is megszólal (pl. d5–8 és 15). Ez arra utal, hogy Empedoklész mint *a kozmikus történetet végigélő daimón* a kozmogónia különböző fázisairól szemtanúként számol be” (Betegh 1999. 963. Kiemelés tőlem – G.-M. A.). Betegh soraiból egyértelmű, hogy *a)* a *Szphairosz* története nem választható el a daimón történetétől, *b)* a daimón nem pusztán „hosszú életű”, de a kozmosztól független (preegzisztens?) lény is, aki nemcsak hogy túléli a lélekvándorlás(ok) során a különféle test(ek) és a kozmosz halálát, hanem még a Gömb széthullása után is fennmarad (sőt individualitását sem veszíti el, hiszen emlékszik a megtörtént eseményekre). Ebből viszont az is következik, hogy a *Szphairosz szellemi aspektusa*, a Szeretet, az istenek („elemek”) és daimónok összessége nem pusztul el, csak újjáalakul a ciklusok során. A *Szphairosz* szellemi lények összességé-

⁵¹ Steiger 1985. 95. Lásd ugyanitt (97–100) Arnim, Solmsen, Guthrie, Hölscher, Mansfeld értelmezéseit erről a kérdéstről.

ből áll (vagyis szellemi egység), maga a Szeretet által egységbe összeolvasztott noétikus lény, aki érez, gondolkodik és örül (31. B28), amikor az isteni gyökek már rég nem léteznek elkülönülten, hiszen a Szeretet felismerhetetlenül összekeverte őket. (A daimón talán mégis a Szeretet szétszóródott „darabkája” lehet, mint ahogy azt többen feltételezik,⁵² mivel némely olvasatban a Szeretet is szubsztanciális, hiszen a négy elemmel azonos státussal rendelkezik.⁵³ Ez a megközelítés sem problémamentes azonban, hiszen a Szeretet más aspektusból nem szubsztancia, hanem erő,⁵⁴ tehát nincsenek „darabkái”, ezért a vita továbbra is nyitottnak tekinthető.)

A Gömb tehát noétikus természetű egység, istenek, isteni „gyökek”, daimónok és a Szeretet összessége, él és gondolkodik, az el nem pusztuló erő, a Szeretet tartja össze, amely nem tűnik el a Gömb széthullása után sem, s ennyiben azonos természetű a parmenidészi létezővel is.

TRASZCENDENS EGY EMPEDOKLÉSZNÁL?

Shirley M. Darcus szerint az empedoklészi *Phrén*, az istenség, az univerzum mátrixa átfogja s egyben tartalmazza a négy elemből és két erőből álló kozmoszt (Darcus 1977. 1984). Az istenség a Darcus által a Szeretettel (*Philotész*, *Aphrodité*, *Harmonió* stb.) és a Viszályal (*Neikosz*) azonosított gondolataival (*phrontidész*) száguld át a kozmoszon, ily módon irányítva az elemek mozgását. Darcus elemzéséből viszont úgy tűnik, hogy a négyfázisú világciklus mégsem áll teljesen a „kimondhatatlanul nagy” *Phrén* uralma alatt,⁵⁵ mivel a ciklusok váltakozását nem az erőkben manifesztálódó gondolatok, hanem a felettük álló *Ananké*, a szükségszerűség által szentesített törvény (eskü, *horkosz*) jelöli ki (B30, B115). A „kimondhatatlanul nagy” isteni értelemnek – úgy tűnik – korlátozást kell elszenvednie valami nála is hatalmasabbtól, ez pedig aligha felelhetett meg Empedoklész koncepciójának (a kimondhatatlanul nagynál ugyanis nem létezhet hatalmasabb). Ráadásul a *Phrén* Darcus szerint a *Szphairosz* gömbjében⁵⁶ manifesztálódik, s ezért annak a létéhez kötött, vagyis struktúrája állandóan széthul-

⁵² „Mindezen megfogalmazások azt a Cornford által felvetett, majd Kahn és O’Brien által kidolgozott megoldást támasztják alá, amely szerint a daimónok valójában a Szeretet szétszóródott darabkái.” Betegh 1999. 964.

⁵³ Vö. a 6 princípiumról B31 A28 (Simpl. in phys. 25.21.)

⁵⁴ A Szeretet (*Philotész*, *Aphrodité*, *Küpris*, *Harmonió*), teremtmény, alkot, szándékai és gondolatai vannak, de térbelileg is kiterjedt „széle-hossza egyenlő” (B17.20), tér és erőter egyezre, ami meglepően modern elképzelés Empedoklészénál. Bizonyos szempontból a platonikus/neoplatonikus *Világlélek megfelelője*, de ez külön tanulmányt igényelne.

⁵⁵ Másféle világciklus-felfogások összefoglalása: Solmsen 1965. 109–110; O’Brien 1969. 157–164.

⁵⁶ Különbséget teszek a *Szphairosz* noétikus-szellemi lényege és struktúrája, a gömb között.

lik és összeáll a ciklusok során – ez viszont ismét elképzelhetetlen egy a világot tökéletesen uraló istenség esetében.

Bármennyire különböző is A. Drozdek koncepciója, végeredményben hasonló következtetésekre jut a görög filozófusok teológiájáról írott könyvében (2007). A *Phrén* a *Szphairosz*-ban lakozik, gondolataival teljesen kitölti azt, s a *Szphairosz* minden részében jelen van. Mindazonáltal a *Szphairosz* nem önmagában isteni, pusztán azáltal válik azzá, hogy tökéletes *hordozó* a *Phrén* számára.⁵⁷ Noha Drozdeknek sikerül így eltávolodnia a „Gömb mint tökéletes keverék” koncepció materiális vonatkozásaitól, gondolatmenete mégis Darcuséhoz hasonló: mivel a *Phrén* a Szeretet Gömb-jének lakója, ezért szükségszerű, hogy a *Philotész* erejének csökkenésével ő maga is csökkenjen, visszahúzódjon, egészen addig, míg a Viszály uralomra jutásával a kozmosz tüzes perifériájára távozik.⁵⁸ (Ez az elképzelés viszont ellentétesnek tűnik a Strasbourgi Töredék nyomán kialakult tudományos konszenzussal, miszerint a Viszály uralma idején a Szeretet a kozmosz közepén koncentrálódik.) Az isteni *Phrén* interpretációja ugyanazzal a problémával szembesít, mint Darcus koncepciója: a kimondhatatlan(ul nagy) Értelem nem lehet azonos a gömbstruktúrával rendelkező *Szphairosszal*, amely ciklusonként széthullik és újrakonstruálódik, hiszen a *Phrén* örök és halhatatlan.

Martin Primavesi, a Strasbourgi Töredék kiadója 2008-as interpretációját egy késői neoplatonikus, Ammóniosz Arisztotelész-kommentárjára alapozza (CAG 4.5, *De Innterpretatione* 249.1). Primavesi szerint az empedoklészi B29. (Hippolitosznál) és B134 (Ammóniosznál) olyannyira hasonlatosak egymáshoz, hogy a „kimondhatatlan(ul nagy), szent értelem” kifejezés (B134) csakis a *Szphairoszra* mint gömbre és mint Egyre vonatkozhat (Primavesi 2008. 259). Primavesi (elődeihez hasonlóan) figyelmen kívül hagyja, hogy a „kimondhatatlan Értelem” már csak azért sem lehet azonos a *Szphairosszal*, mert a *Phrén* gondolataival *kétfülről zúdul rá* a kozmoszra (*kataisszó*, *kata*: „le”, „rá”, „keresztül”),⁵⁹ átrohan rajta és nem pusztán benne lakozik, hogy „örömteli magányában” örvendezzen (B28, Diels, Inwood 2001. 68, 140). A gömbstruktúra a ciklikusan váltakozó kozmosz része, ezért széthullását a Viszály idézi elő (B31, Diels).⁶⁰ Primavesi a Gömböt és a vele azonosnak tekintett *Phrént* ezután Ammóniosz egy megjegyzése nyomán⁶¹ a püthagóreusok legfőbb istenségével, Apollónnal azonosítja: „Ammóniosz bevezető kommentárja a B134-hez előfeltételezi, hogy Empedoklész a *Szphairoszt*

⁵⁷ Igen fontos Drozdek azon megjegyzése, hogy a *Szphairosz* azért isteni, mert a *legjobb struktúra* az Értelem számára, és nem azért, mert tökéletes keverék lenne. Drozdek 2007. 77.

⁵⁸ Az Istenség így azonos lenne a kozmikus tűzzel, Hérakleitosz elképzeléséhez hasonlóan. Drozdek 2007. 78–79.

⁵⁹ A „kataisszó” itt fordul elő először a görög nyelvben, Empedoklésznál. Az „aisszó” többször megtalálható Homérosznál „tovarohan, siet, megrohan” jelentéssel, így pl. *Il.* 2.167, 4.78, 13.65, 22.187, 24.121; *Od.* 1.102.

⁶⁰ Ezt az érvet nem lehet eléggé hangsúlyozni.

⁶¹ A B134. Arisztotelész egy töredéke alapján (*Vitae* VIII.57, fr. 70, Rose) talán Empedoklész Apollón-himnuszából származik (de nem biztos). Solmsen 1989. 219–227.

minden kétséget kizáróan Apollónnak nevezte” (Primavesi 2008. 258). Vagyis Primavesi szerint Apollón a *Szphairosz* (és a vele azonos *Phrén*) mitikus neve. Szerinte Apollón (azaz a Gömb, illetve a *Phrén*) időnként „száműzetésbe megy” korábbi vétkei miatt („Apollón a bűnös istenség paradigmája”, „a daimón pedig az olympiai istenség száműzetésben”, Primavesi 2008. 261), vagyis az isteni Elme ciklusonként, a Viszály uralma alatt csökken (!), majd később, a Szeretet uralma alatt újra kiteljesedik. A probléma ugyanaz, mint korábban: a „kimondhatatlan(ul nagy)” értelem gondolatai nem lehetnek alávetve a ciklus változásainak, mivel az empedoklészi gömbstruktúra „abban különbözik a parmenidészitől, hogy halandó” (KRS 1998. 428), vagyis a ciklus része, a *Phrén* viszont, amely a ciklusokon kívül áll, halhatatlan.

Mindhárom interpretációban közös, hogy a *hieré phrént* a *Szphairosz*hoz kötve képzelik el, hiszen egyik elgondolás számára sem létezik egy ettől elválasztható, különálló entitás (mint ahogy a hagyományos Empedoklész-értelmezések egyikében sincs ilyen, csak az ókori kommentátorok utalnak ilyen lehetőségre). A tradicionális olvasatnak az a legfőbb problémája, hogy nem veszi észre azt az ellentmondást, ami a „Szent Értelem” kimondhatatlansága és kimondhatatlan nagysága, valamint a Gömb végessége, térbeli és időbeli korlátozottsága között feszül. (A gömbnek meghatározott struktúrája van, és időről időre megsemmisül.)

Xenophanész (aki a preszókratikusok közül elsőként használta a *phrén* szót)⁶² úgy gondolja, hogy a *phrén* az istenség *nóosz*ához tartozik (B25),⁶³ mivel „minden dolgot belátásból kiinduló akaratával ráz” (Kurt von Fritz), más fordításban „értelmével ráz mindent” (Kirk – Raven).⁶⁴ Xenophanész negatív teológiája⁶⁵ minden bizonnyal az empedoklészi előképe: az istenség Egy (*heisz theosz*), „a legnagyobb az istenek és az emberek között” (B23), „ám a halandóknak formára sem, észre se mása” (B23, KRS 1998. 254).⁶⁶ A B134-es töredékben Empedoklész is tagadja az istenség antropomorf jellegét, majd mindennél nagyobbknak írja le azt. Miben különbözik hát akkor az ő legfelsőbb istensége a xenophanészitól? Kirk – Raven találóan foglalja össze: „Xenophanész leírásában mind korporeális, mind pedig nyilvánvalóan nem korporeális létezésre utaló elemek is találhatók: egyfelől ennek az istennek van teste (*demasz*) másfelől minden dolgot az értelmével ráz (*noou phreni panta kradainei*).” (KRS 1998. 257)⁶⁷ Az empedoklé-

⁶² A „phrén” az archaikus irodalomban (nem csak a preszókratikusoknál): Darcus 1973.

⁶³ A *phrén* és a *nóosz* (*nűsz*) terminusokról később.

⁶⁴ Vö. KRS 1998, 255: „Ez a fordítás Kurt von Fritz CPh 40 (1945). 230. megoldását követi, aki találó fejtegetését adja a *nóosz* és a *phrén* jelentésének.”

⁶⁵ Xenophanésznál a negatív teológia meglétét a szakirodalom általában elfogadja.

⁶⁶ Palmer szerint Empedoklész „utánozza” a B134-ben Xenophanészt, ezzel a sommás megjegyzéssel el is intézi, a különbségekkel nem foglalkozik. Palmer 1998. 20.

⁶⁷ Palmer 1998. 22: „az legalábbis világosan látszik, hogy az isten nem is azonos, de nem is teljesen különböző a kozmosztól.” Ugyanitt a 17. 30. jz-ben pedig felsorolja, hogy kik azok a Xenophanész-irodalomban, akik az istenséget gömb alakúnak tartják: így Reinhardt, Corn-

szi istenségnek ezzel szemben nincs semmilyen teste, illetve alakja, pusztán szellemi entitás, ezért cáfolni látszik azt az általános konszenzust, miszerint ún. „testetlen” metafizikai entitás(ok)ról nem igazán beszélhetünk a platonizmust megelőző filozófiai gondolkodásban.

Mint láttuk, Empedoklész Parmenidész követője, sőt egyesek szerint utánzója is volt (Theophr. DK 31 A7, Simpl. *in phys.* 25.19). Ezért újra kell gondolnunk Parmenidész híres és sokszor interpretált 3. töredékét (*to gar auto noein esztin te kai einai*, DK 28 B3) létezés és gondolkodás azonosságáról az empedoklészi *Szphairosz* vonatkozásában is,⁶⁸ hiszen Parmenidész egész vizsgálódása az *Alétheiá*-ban, az Istennő által kinyilatkoztatott költemény első részében lényegében ezen a tézisen alapul. Parmenidész gondolkodásának alapvetése szerint nincs semmi más a léten kívül („nincs más, mint ami van” B8.36), s ezért úgy tűnik, nagyon is igaza van Plótinosznak akkor, amikor azt állítja a parmenidészi Létezőről, hogy az nem a legfelső, léten túli transzcendens Egy. Plótinosz szerint a parmenidészi Egy már csak azért sem lehet azonos a kimondhatatlan Eggyel, mert az „egy” is a jegyek, az állítmányok közé tartozik (DK 28 B8.6, vö. *Enneades* V.1.8.14–23). Már az a tény is, hogy a parmenidészi létezőn „jegyek” (attribútumok) találhatóak, kizárhatja, hogy azonos legyen a legfelső, attribútumok nélküli, kimondhatatlan Eggyel (hiszen a transzcendens „egy” minden állítmányon, attribútumon túl található). Plótinosz itt nyilvánvalóan Platón nyomdokain jár, aki Parmenidészt először kritizálta azért, mert nem tisztázta kellőképpen a különbséget az abszolút egy és a részei összessége által meghatározott egység között (*Szofista* 244a–245e; *Enneades* IV.2.2.54–5).

Az empedoklészi *Phrén*, a titokzatos, kimondhatatlan(ul nagy) Értelmem azonban nem egészen olyan, mint a parmenidészi gömb(höz hasonló) Létező. Van, amiben hasonlít, és van, amiben eltér tőle. Hasonlít hozzá, mert időn kívüli, *időtlen* entitás: a parmenidészi VAN is most van, nem volt és nem lesz (fr.8.5),⁶⁹ s az empedoklészi *Phrén* is *kívül van* a kozmikus ciklusok időbeli ritmusán⁷⁰ (ha nem lenne kívül, akkor a *Szphairosz* gömbstruktúrájához hasonlóan halandó lenne). Hasonlítanak abban is, hogy mind a parmenidészi Van, mind pedig az empedoklészi *Phrén* vonatkozásában egymás mellett találhatóak *kataphatikus* és *apophati-*

ford, Snell, Untersteiner, Kahn, Barnes; viszont Mansfeld szerint Xenophanész sehol sem mondja nyíltan, hogy az istenség gömbalakú lenne (de *van* alakja).

⁶⁸ A töredék Alexandriai Kelemennél (*Strom.* VI. 23) és Plótinosznál is (*Enneades* V.1.8) fennmaradt, de lehetséges, hogy nem idézetről, hanem pusztán *interpretációról* van szó. Bár a töredék értelmezéséről máig heves viták folynak, fontos, hogy itt idézzem, mert röviden, szinte mottóként foglalja össze Parmenidész gondolkodását. Parmenidésznek hatalmas bibliográfiája van, lásd Corazzon 2012. aug. 15.

⁶⁹ A parmenidészi időfogalomnak több értelmezése is lehetséges, így Sorabji a parmenidészi létező temporális státusának 8 féle interpretációját különíti el, Sorabji 1983. 99–107.

⁷⁰ A *teleiomenoio khronoto* (B17.29.) a kozmosz ciklusa, „ahogy körbejár az idő”, a Szeretet Gömbje és a Viszály által létrehozott kozmosz *egyaránt a ciklus része*, ezért áll a *Phrén* a ciklusok felett.

kus (állító és tagadó) „jegyek”, azaz állítmányok, ami viszont arra utalhat, hogy az „Egy” mindkettőjükénél túl van bármilyen meghatározottságon, és ezért megnevezhetetlen és kimondhatatlan.⁷¹ Van azonban a két filozófus között egy lényeges különbség is: a parmenidészi Van mégiscsak bír valamiféle testi, térszerű jelleggel, térbeli alakja, formája, (sőt tömege)⁷² van, akárcsak a xenophanészi istenségnek, s ez a térbeliség akkor is érezhető, ha az ő létezője nem gömbalakú, csak *hasonló* egy gömbhöz: „jólsikerült labdára hasonlít, mert egyensúlyt tart a közép szét, minden irányban.”⁷³ Az empedoklészi *Phrén* ezzel szemben pusztán pszichikai entitás, ugyanis *nincsenek testi meghatározottságai*. Ahogyan Brad Inwood írja: „Egy ilyen istenség két szempontból is különbözik a *Szphairosztól*: először is tökéletessége intellektuális jellegű,⁷⁴ hiszen ő »szent értelem« (*hieré phrén*), csupán, másodsor pedig a *Szphairosztól* eltérően nem azonos a kozmoszszal, pusztán benne lakozik, s csak gondolataival száguld át rajta.”⁷⁵

Épp ezért nem véletlen, hogy Empedoklész számára a *phrén* terminus jobban kifejezhette az istenség aktivitását, mint más, szintén a pszichikumra vonatkozó terminusok, a *nűsz*, a *thümosz* vagy a *pszükhé* stb. Láttuk, hogy a *phrén* Xenophanésznál jelent meg először egyetlen, mindent átfogó istenséggént (B25), illetve annak valamilyen aspektusaként. Empedoklésznál csak egyszer fordul elő az istenséggel kapcsolatban, itt a B134-ben, bár emberi viszonylatban különféle jelentésárnyalatokban is felbukkan (B5, B15.1, B17.14, B23.9–10, B114.2–3, B133.1–3, lásd Darcus 1977. 179). A *phrenesz* sem pusztán a rekeszizmot vagy a tüdőt jelenti nála, mint sokszor Homérosznál vagy éppen Aiszkhülosznál, hanem alapvetően *pszichikai* jelenségre utal, amely bár a mellkasra lokalizálható, alapvetően akarati, intellektuális és érzelmi tevékenységet takar. A *nűsz*től eltérően, amely elsősorban a belső látás, a belátás szerve, s amellyel egyetlen aktusban, víziószerűen ragadjuk meg a valóságot, a *phrén* nemcsak gondolkodik, mint a *nűsz*, hanem érez, latolgat, *dönt és akar*, vagyis a célokért és a végrehajtásukért is felel.⁷⁶ Mivel Empedoklész kimondhatatlanul hatalmas istensége irányítja,

⁷¹ „[N]em-született, pusztulhatatlan, egész, egyetlen (fajtából való), rendületlen és tökéletes” (Parm. Fr.8. 3–4, Diels). Lehetséges azonban a plótinوسي interpretációtól eltérő vélemény is, miszerint a parmenidészi Egy, a Lét szintje, megfelel a transzcendens entitásnak is, vagyis a hierarchia felső két szintje Parmenidésznál egybeesett: ez Scott Austin véleménye (CEU-n elhangzott előadás, 2011 januárjában).

⁷² A létező „egész (8,4), folytonos (8.6., 8., 22–25), teljes (8,4., 8,32–33), *tömeg* (8.43). Vö. Steiger 1985. 109.

⁷³ Végh Attila fordítása: Végh 2010. 69.

⁷⁴ Vagyis tökéletessége *nem* a térbeli struktúrában (a tökéletes gömbben) található, vagyis teljesen ellentétes például Drozdek véleményével.

⁷⁵ Mindkét megállapítás döntő a *Phrén* transzcendenciáját illetően is. Inwood 2001. 68. A *kozmosz* szó csak kétszer jelenik meg Empedoklésznál: a B134-ben és a B124.5-ben. Lásd még Kahn 1960. 219–230; Kerschensteiner 1960. 128–133.

⁷⁶ Hely hiányában a *nűsz* és a *phrén* elemzéséhez lásd: Darcus 1973., 1977., Leshner 1981., valamint Darcus 2000. (Euripidész Empedoklész kortársa, pszichikai terminológiájának vizsgálata fontos párhuzamokat kínál.) Kurt von Fritz szerint viszont a *nűsz* és a *phrén* Empedoklésznál szinonim fogalmak, vö. Von Fritz 1946. 16–18.

mégpedig gondolataival irányítja a kozmoszt, ezért nem a parmenidészi *nűsz* kifejezést használta ennek a dinamikus és aktív entitásnak a jelölésére: sokkal megfelelőbbnek találta Xenophanésztől a *phrén* terminus adaptálását, amely „elméjének akarataival” (*noou phreni*) rázza, mozgatja a mindenséget.⁷⁷

A B134-ben a legfelső istenséget negatív, apophatikus állítások vezetik be, amelyekben Empedoklész tagadja annak testi, antropomorf jellegét. Ezután pozitív, kataphatikus attribútumok következnek, a *Phrén* szent (*hieré*) és egyedüli (*munon*),⁷⁸ majd jön az apophatikus összegzés: *kimondhatatlan(ul nagy)*, *atheszphatosz*.⁷⁹ Az *atheszphatosz* Homérosznál fordul elő először,⁸⁰ mégpedig „kimondhatatlan”, „egy isten hatalmát is meghaladóan kifejezhetetlen” jelentésben úgy, hogy még a „fenyegető”, a „hatalmas nagyságú” is megtalálható benne mellékjelentésként például az esőre, a tengerre és az éjszakára vonatkozóan (*Il.* 3.4; *Od.* 7.273; 11.373). Vagyis az „atheszphatosz” jelentheti azt is, hogy kimondhatatlan, de azt is, hogy kimondhatatlanul nagy és hatalmas, vagyis egyszerre *állító és tagadó jelentése is van*. Empedoklész 134-es töredéke feltűnően hasonlít Plótinosz apophatizmusára is: „Ő adja a létezést és minden mást, ami a létezők rendjéhez tartozik, de hogy ő maga milyen, arról csak annyit tudunk, hogy nem azonos mindezzel, hanem valami nagyobb, és bár azt mondjuk, »van«, Ő maga nagyobb és több annál, mint aminek mondjuk.” (*Enneades* V.3.14., Plótinosz 1986. 269)

A kataphatikus és apophatikus attribútumok együttes jelenléte már önmagában is arra utalhat, hogy az empedoklészi *Phrén* a neopüthagóreus és neoplatonikus Egyhez hasonlóan *túlmutat a lét szféráján*, hiszen az Egy – miként Plótinosz írta – „minden létező és egyik sem” (*Enneades* V.2.1–3; VI.7.32). Akárcsak a neoplatonikusoknál, az Egy itt is minden definíció és állítás fölött áll, hiszen a nyelv soha nem képes az Egyet megnevezni vagy leírni (*Enneades* VI. 8.18), s ezért rákényszerül a *kataphatikus* és *apophatikus* jelölések egyidejű alkalmazására.⁸¹ Empedoklész ezért minden valószínűség szerint először írta le azt, hogy az

⁷⁷ Vö. KRS 1998. 255: „Ez a fordítás Kurt von Fritz, CPh 40 (1945) 230 megoldását követi, aki találó fejtegetését adja a *noosz* és a *phrén* jelentésének. A *nou phreni* kifejezés jóval különösebbnek látszik, mint amilyen valójában; nyilvánvalóan az *Il.* 9. 600-ban, illetve 22. 235-ben olvasható *noei phresi*, illetve *noeo phresi* fordulatokon alapul.” Magyarul újabban „fáradtság nélkül gondolkodó elméjével ráz mindeneket”, Bugár István fordítása in Bugár 2005. 122. „A *nou phreni* kifejezés redundánsnak tűnik, hiszen a *nűsz* és a *phrén* az archaikus görög nyelvben egyaránt a kognitív tevékenységet hordozó lelki fakultást jelölik.” Bugár 2005. 129, 3. jz.; Xenophanész egyetlen istenéről ír, aki „minden dolgot elméjének gondolatával (vagy akarataival, *nou phreni*) ráz”. Leshner 2011. aug. 8.

⁷⁸ Eldönthetetlen, hogy az Empedoklész-töredékben a „munon” valóban többet jelent-e annál, hogy *csak, kizárólag*, de a kontextusból valószínűsíthető.

⁷⁹ A magyar fordítás „kimondhatatlan” (1998) vagy „kimondhatatlanul hatalmas” (1992), Steiger hol így, hol úgy fordítja. Vö. Steiger 1992. 46, vs. KRS 1998. 449.

⁸⁰ Empedoklész gyakran a *homéroszi nyelvet* használja költői kifejezéseiben.

⁸¹ A középplatonikusoknál, mint például Alkinoosznál hasonlóképp együtt találhatók a pozitív és negatív attribútumok, Plótinosz viszont radikálisan apophatikus: a látszólag pozitív leírásokról is azt mondja, hogy egyáltalán nem jelentik azt az Egyre vonatkoztatva, amit szóköszosan, s ez a *Jóra* is igaz (vö. *Enneades* VI.9), Bene László közlése.

istenség egyetlen, testi jegyek, alak és forma nélküli, kimondhatatlan(ul nagy) elme, szellemi entitás, amely pusztán a gondolataival irányít. Olümpiodórosz, Ammóniosz tanítványa nem véletlenül hivatkozhatott a *Gorgiász*hoz írt kommentárjában az empedoklészi B134-re, mint annak a platóni gondolatnak a megelőlegzésére, hogy az istenség nem testi (*szomatikosz*) jellegű (*In Gorg.* 4.3).

Az empedoklészi testiség (a xenophanészi és parmenidészi Egyhez hasonlóan) a *Szphairosz* térbeli meghatározottságában, gömbszerűségében manifesztálódik („mindenfelől egyenlő” B28., „*Harmonié* erős rabigájában áll szilárdan” B27), a testetlen *Phrén* viszont *korlátok nélküli* („kimondhatatlanul nagy”), s ekként zúdul rá a mindenségre, hiszen nincs határok közé, „rabigába” (a gömb térbeli struktúrájába) szorítva, mint a *Szphairosz*, hanem korlátlanul és dinamikusan hatja át a világot.⁸² A *Phrén* mindent átható jellegéből az is következik, hogy Empedoklésznál minden gondolattal telített: „mert mindenek rendelkeznek belátással (*núsz*) és részük van a gondolkodásban” (*noéma*, B110.10–11). Empedoklész volt tehát az első, aki az Egy-et teljesen leválasztotta annak térbeli, testi hordozójáról, a *Szphairosz* gömbjéről (hiszen előképe, a parmenidészi Gömb is rendelkezett valamiféle testi jellemzőkkel).⁸³ Az istenség nála kimondhatatlan és fölfoghatatlan, hiszen testetlenségével és leírhatatlanságával lényegileg különbözik a konkrét tulajdonságokkal körvonalazható *Szphairosztól*. A „szent és kimondhatatlan értelem” kozmoszon kívüli entitás, amely örökkévaló és halhatatlan, transzcendenciáját apophatikus és kataphatikus kijelentések erősítik. Pontosan úgy, ahogy a Proklosz-tanítvány Ammóniosz kommentálta a B134-et: „A szent szóval Empedoklész arra az *okra utal*, amely az intellektuson (*núszon*) túl található.” (Amm. CTXT 91b. Kiemelés tőlem – G.-M. A.)⁸⁴ Empedoklész istensége éppúgy a lét fölött trónol kimondhatatlan magányában, ahogy majd öt évszázaddal később a neopüthagóreusok istensége teszi azt. Mint Numéniosz írja: „Ott nincsen senki emberfia, sem más élőlény, sem pedig test, sem nagy, sem kicsiny, hanem valami kimondhatatlan, teljességgel leírhatatlan isteni magány.” (fr. 2.9, *Des Places*)⁸⁵ A hasonlóság tagadhatatlan.⁸⁶ A legérdekesebb mégis az,

⁸² Empedoklész *Phrén*je dinamizmusában a plótinuszi legfelső Egyre emlékeztet.

⁸³ Parmenidész kísérletet tesz egyfajta leírásra, mint láttuk, erről szól a híres 8. töredék.

⁸⁴ Inwood 2001. 140. (*Ammonios' Commentary on Aristotle's De Interpretatione in Commentaria in Aristotelem Graeca* [CAG] 4.5. A CTXT itt és a továbbiakban Inwood 2001. jelölése a kontextusban előforduló Empedoklész-töredékekre.) Primavesi egyébként kiemelten fontosnak tartja, hogy Ammóniosz testimóniuma nem késői interpretáció, hanem ez az, amit készen talált az általa használt szövegben, bár a forrását nem ismerjük. Vö. Primavesi 2008. 258. Érdekes, hogy Platón *Szofistájából* (249a) a *szemnon kai hagon, nun uk ekhon*-t Plótinosz az Egyre értette (Bene László közlése).

⁸⁵ Numéniosz töredékei in Somos 2005. 180, Bene László fordítása.

⁸⁶ Fontos különbség, hogy Numeniosz legfelső istensége *nem* irányít, Empedoklészé viszont igen. Empedoklészszak, valamint a korai püthagóreizmusnak a későbbi neopüthagóreusokkal és neoplatonikusokkal való hasonlóságáról lásd Stamatellos 2007., különösen a 2. fejezet: One and Unity (The Pythagorean Apophatism), a 38. oldalon pedig a B134-ről és Plótinoszról.

hogyan Empedoklész egyike a *legkorábbi* püthagóreus gondolkodóknak, és rendszere mégis (vagy épp ezért?) feltűnő hasonlóságokat mutat a fél évezreddel későbbi neopüthagóreus konstrukciókkal, amelyeknek autentikus püthagóreus eredetét általában kétségbe vonják. A korai püthagóreizmus mint filozófiai irányzat ezért talán *közelebb áll* a neopüthagóreusok által rekonstruált „platonizáló” változathoz, mint azt a jelenlegi tudományos konszenzus feltételezi. Empedoklész-nál ugyanis Eudóroszhoz és Numenioszhoz hasonlóan legfelül a *kimondhatatlan* (*atheszphatosz*) Egy, az *Értelem* (*phrén*) áll, alatta pedig a püthagóreus ellentétpár, a *Philotész* (szeretet) által alkotott *noétikus monasz*, a *Szphairosz*, valamint a *Neikosz* (Viszály) által létrehozott Sok, az *aiszthétosz koszmosz* áll.

Úgy tűnik, Numeniosznak igaza lehetett a hármas osztatú rendszer püthagóreus eredetét illetően.

KONKLÚZIÓ

A neopüthagóreus-neoplatonikus hármas osztatú metafizikai rendszernek – amelynek élén a transzcendens Egy áll – az eredetéről már régóta vitatkoznak a szakirodalomban. A szisztémát a platóni *Állam* (509b) és az óakadémiai (Szpeuszipposz, Xenokratész) előzmények után általában alexandriai Eudórosz, apa-meai Numéniosz és gadeirai Moderatosz 1. és 2. századi neopüthagóreusok nevéhez kötik, mondván, hogy platonizáló módon átértelmezték a püthagóreus rendszert, amely eredetileg nem is ilyen, hanem dualista volt. A B134. elemzésével elsősorban azt kívántam bizonyítani, hogy a monista struktúra valójában mégiscsak püthagóreus eredetű lehet,⁸⁷ mivel Empedoklész (egy korai püthagóreus) filozófiája azt bizonyítja, hogy a lét fölötti, testetlen és intelligibilis Istenségre épített rendszer már a Kr. e. 5. században is létezett, ráadásul olyannyira fejlett és kidolgozott formában, hogy nem valószínű, hogy ekkor jelent volna meg először: úgy tűnik, hogy az eredeti püthagóreus gondolkodásnak is része lehetett.

Empedoklész tehát kulcspozíciót foglal el a korai püthagóreizmus rekonstrukciójában és értelmezésében, ez érezhető abban a hatalmas doxográfiai anyagban is, amely a filozófussal kapcsolatban ránk maradt. Érdekes módon a modern szakirodalom keveset foglalkozik azzal a problémával, hogy mind a *peripatetikus* (Aitiosz I.7.18. Püthagoraszról; Aitiosz I.26.1 Empedoklészről; ráadásul Aitiosz Püthagorásznál és Empedoklész-nál *ugyanazt* a metafizikai struktúrát vázolja fel! Vö. Mansfeld 1992. 272, 275, 278), mind pedig a *neoplatonikus* hagyományban

⁸⁷ Sextus Empiricus megjegyzését (Kr. u. 200 körül), miszerint a püthagóreizmusnak két ága van, egy monista és egy dualista (*Adv. Math.* X.249–284, külön. 261–262) általában nem szokás figyelembe venni, mondván, hogy csak a neopüthagóreusokra vonatkozik, a régi püthagóreusokra nem.

(Szürianosznál: *In Met.* 42.35–43.28, Szimplikiosznál: *in phys.* 197.9–13., valamint Ammóniosznál CTXT 91b. Vö. Mansfeld 1992. 248, 262; Inwood 2001. 140) kimutatható egy olyan Empedoklész-kép, amely a *hieré phrén* transzcendens Egyként való interpretációját valószínűsíti, s ezzel az úgynevezett „platonizáló” neopüthagóreus rendszerekhez közelíti.⁸⁸ Ahogy arra már Jaap Mansfeld utalt a *Heresiography in Context* című, az empedoklészi doxográfiáról (is) szóló könyvében: „ha az amit elmondtam, helytálló, akkor a *következmények lenyűgözőnek tűnnek*, de ezzel a témával itt nem foglalkozhatom részletesen.” (Mansfeld 1992. 278. Kiemelés tőlem – G.-M. A.) Mivel a „transzcendens Egy” feltételezése az empedoklészi rendszerben nehezen egyeztethető össze a filozófus ún. „naturfilozófiájával”, ezért inkább ciklikus kozmológiájára és eszkatologikus daimonológiájára koncentrálnak. Az Empedoklész-kutatásnak az előbb vázolt lehetséges alternatív iránya azonban nemcsak Empedoklészről, hanem a püthagóreizmusról, a platonizmusról, a neopüthagóreizmusról és a neoplatonizmusról kialakított képünket is alapvetően megváltoztathatja.

A platóni *Parmenidész* késő antik kommentárjaitól indultunk, és a püthagóreus Egyhez érkeztünk, mivel a késő ókori platonisták egészen sajátos, *püthagóreus értelmezést* adtak a dialógus második részének. Ezt a gondolatmenetet folytatták a neoplatonikusokon nevelkedett keresztény gondolkodók is:⁸⁹ negatív teológiájukkal, kataphatikus/apophatikus név- és képelméletükkel az eredetileg püthagóreus/neopüthagóreus spekulációkat fejlesztették tovább. Bonyolult és egységes jelrendszert fejlesztettek ki, amelyet azért dolgoztak ki, hogy a lét minden szintjén átfogóan mutassa meg a kimondhatatlan, transzcendens létezőt, amely szervesen magában foglalja mind a pozitív, mind pedig a negatív jelöléseket. Mindegyik gondolkodónál nyomon követhető az a sajátos logika, amely „a minden nevet meghaladó „névtelen név” (Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész) megerősítésére irányul, és a jelölés összes egymást kizáró variánsai egyidejű alkalmazásán alapul.”⁹⁰

IRODALOM

- Armstrong, Arthur H. 1967. *Plotinus*. In A. H. Armstrong szerk. *History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 195–271.
- Baltes, Matthias 1988. Zur Theologie des Xenokrates. In Roelof van den Broek – Tjitze Bar-da – Jaap Mansfeld (szerk.) *Knowledge of God in Graeco-Roman World*. Leiden, Brill. 43–68.
- Betegh Gábor 1999. A Strasbourgi Empedoklész-papirusz. *Magyar Filozófiai Szemle*. 6. 957–969.

⁸⁸ Empedoklész hagyományozásáról jelenleg külön tanulmányt írok.

⁸⁹ Alexandriai Kelemen, Nüsszai Gergely, a kappadókiai atyák, valamint Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész. Az apophatikus gondolkodás máig létező filozófiai és teológiai irányzat.

⁹⁰ Platón íratlan tanításával és az *arrétonnal* (kimondhatatlannal) a tanulmányban terjedelmi okok miatt nem foglalkozhattam.

- Betegh Gábor 2009. Eszkhatológia és kozmológia a korai görög gondolkodásban. *Ókor*. 3–4. 34–44.
- Bugár M. István (szerk.) 2005. *Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig*. Budapest, Kairosz.
- Burkert, Walter 1961. Hellenistische Pseudopythagorica. *Philologus* 105. 16–43.
- Burkert, Walter 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- CAG = *Commentaria in Aristotelem Graeca* [edita consilio et auctoritate academiae litterarum Regiae Borussicae.]. Berlin, Georg Reimer. 1882–1909. 23 vols.
- Cerrato, John A. 2002. *Hippolytos Between East and West: The Commentaries and the Provenance of the Corpus*. (Oxford Theological Monographs) Oxford, Oxford University Press.
- Corazzon, Raul 2012. aug.15. *Parmenides of Elea. Selected Bibliography*. <http://www.ontology.co/biblio/parmenides-biblio-one.htm>Dancy, R. M. 1991. *Two Studies in the Early Academy*. Albany, State University of New York Press. 77–113.
- Darcus, Shirley M. 1973. *The Notion of the Self in Xenophanes and Heraclitus*. Toronto, University of Toronto Press.
- Darcus, Shirley M. 1977. Daimon parallels Holy Phren in Empedocles. *Phronesis*. 22/3. 175–190.
- Darcus, Shirley M. 1978. The Phren of the Noos in Xenophanes' God. *Symbolae Osloenses*. 53/1. 25–39.
- Darcus, Shirley S. 1995. *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks Say*. Leiden, Brill.
- Darcus, Sullivan 2000. *Euripides' use of Psychological Terminology*. Quebec, McGill-Queen's University Press.
- Dillon, John 1985. Xenocrates' Metaphysics. *Ancient Philosophy*. 5/1. 47–52.
- Dillon, John M. 1996. *The Middle Platonists 80 BC to AD 220*. Ithaca, New York, Cornell University Press. (Első kiadás: 1977)
- Dillon, John M 2003. *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274)*. Oxford, Clarendon Press.
- DK = Diels, H., W. Kranz (szerk.) 1951–52. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 köt. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.
- Dodds, Erik R. 1928. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One. *Classical Quarterly*. 22/3–4. 129–142.
- Dodds, Erik R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press.
- Drozdek, Adam 2002/2003. Xenocrates, fr.15. *Minerva. Revista de filología clásica*. 16. 45–51.
- Drozdek, Adam 2007. *Greek Philosophers as Theologians*. Hampshire (UK), Burlington (USA), Ashgate Publishing.
- Frede, Michael 1987. Numenius. In Haase, Wolfgang (szerk.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 2.36.2. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 1079–1174.
- Graham, Daniel 1988. Symmetry in the Empedoclean Cycle. *The Classical Quarterly*. New Series, 38.2. 297–312.
- Guthrie, William, K. Ch. 1962. Pythagoras and the Pythagoreans. In *A History of Greek Philosophy, Vol.I*. Cambridge, Cambridge University Press. 146–340.
- Guthrie William K. Ch. 1978. *A History of Greek Philosophy*. Vol. V. *The Later Plato and the Academy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Huffmann, Carl 1993. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Inwood, Brad 2001. *The Poem of Empedocles. A Text and Translation with Introduction*. Toronto (Buffalo, London), University of Toronto Press.

- Jackson Darell B. 1967. Plotinus and the Parmenides. *Journal of the History of Philosophy*. 5.4. 315–327.
- Kahn, Charles 1960. The Usage of the Term KOSMOS in Early Greek Thought. In Uő. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Appendices. New York, Columbia University Press. 219–230.
- Kahn, Charles 2001. *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, Hackett Publishing.
- Kerschensteiner, Julia 1962. *Kosmos*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Kingsley, Peter 1995. *Ancient Philosophy Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford, Clarendon Press.
- Kingsley, Peter 2003. *Reality*. Inverness, CA, The Golden Sufi Center.
- KRS = Kirk, G. S. – J. E. Raven – M. Schofield 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
- Krämer, Hans J. 1964. Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam, Schippers.
- Leshner, James H. 1981. Perceiving and Knowing in the „Iliad” and „Odyssey”. *Phronesis*, 26/1. 2–24.
- Leshner, James 2011. aug. 8. *Xenophanes*. www.plato.stanford.edu/entries/xenophanes
- Mansfeld, Jaap 1992. *Heresiography in Context: Hippolytos' Elenchos as a Source for Greek Philosophy*. Leiden, Brill.
- Merlan, Philip 1953. *From platonism to neoplatonism*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Morrow, Glenn R. – John M. Dillon 1987. *Proclus Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton, Princeton University Press.
- Norden, Eduard 1923. *Agnostos theos*. Leipzig, Teubner.
- O'Brien, Denis 1969. *Empedocles' Cosmic Cycle*. Cambridge, Cambridge University Press.
- O'Meara, Dominic J. 1991. Varieties of Pythagoreanism in the Second and Third Centuries AD. In *Pythagoras revived: Mathematics and Physics in late antiquity*, Oxford, Oxford University Press. 9–30. (Első kiadás: 1977)
- Osborne, Catherine 1987a. *Rethinking Early Greek Philosophy. Hippolytos of Rome and the Presocratics*. London, Duckworth.
- Osborne, Catherine 1987b. Empedocles Recycled. *The Classical Quarterly*. New Series. 37.1. 24–50.
- Palmer, John A. 1998. Xenophanes' Ouranian God in the fourth Century. In C.W. Taylor (szerk.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 16. Oxford, Clarendon Press. 1–34.
- Palmer, John 2009. *Parmenides*, Oxford, Oxford University Press.
- Palmer, John 2012. jún. 3. *Parmenides*. plato.stanford.edu/entries/parmenides
- Parry, Richard 2005. márc. 4. Empedocles. <http://plato.stanford.edu/entries/empedocles/>
- Plótinosz 1986. A három eredendő valóságról. In *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa.
- Primavesi, Oliver 2008. Empedocles: Physical and Mythical Divinity. In Patricia Curd & Daniel W. Graham (szerk.) *Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- Riedweg, Christopher 2005. *Pythagoras, his Life, Teaching and Influence*. Ithaca – New York, Cornell University Press. (Első kiadás: 2002)
- Rist, John 1962. The Neoplatonic One and Plato's Parmenides. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 93. 389–401.
- Solmsen, Friedrich 1965. Love and Strife in Empedocles' Cosmology. *Phronesis*. 10. 109–148.
- Solmsen, Friedrich 1989. Empedocles' Hymn to Apollo. *Phronesis*. 25. 219–227.

- Somos Róbert (szerk.) 2005. *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*. Ford. Bene László et alii. Budapest, Osiris.
- Sorabji, Richard 1983. *Time, Creation and the Continuum*. London, Duckworth.
- Stamatellos, Giannis 2007. *Plotinos and the Presocratics. A Philosophical Study of Presocratic Influences*. In *Plotinos' Enneads*. New York, New York State University.
- Steiger Kornél 1985. *Parmenidész és Empedoklész kozmológiája*. Budapest, Gondolat.
- Steiger Kornél (szerk.) 1992. *Görög gondolkodók 2. Empedoklészről Démokritoszig*. Ford. uő. Budapest, Kossuth.
- Turner, John D. – Kevin Corrigan (szerk.) 2011. *Plato's Parmenides and Its Heritage*. 2 vols. Atlanta, Society of Biblical Literature. (Első kiadás: 2010)
- Thesleff, Holger 1965. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Stockholm, Abo.
- Trepanier, Simon 2004. *Empedocles. An Interpretation*. New York, Routledge.
- Végh Attila 2010. *Parmenidész, Töredékek*, Budapest, Attraktor.
- Von Fritz, Kurt 1945. *Nous, Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*. Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology*. 40/4. 223–242.
- Wallis, Richard T. 2002. *Az újplatonizmus*. Ford. Buzási Gábor. Budapest, Osiris.
- Whittaker, John 1969. *Epekeina nou kai ousias*. *Vigiliae Christianae*. 23/2. 91–104.
- Whittaker, John 1973. *Neopythagoreanism and the transcendent absolute*. *Symbolae Osloenses*. 49.1. 77–86.
- Wright, Rosemary M. 1981. *Empedocles: the Extant Fragments*. New Haven. Hackett Publishing.
- Zhmud, Leonid 1998. *Some notes on Philolaus and the Pythagoreans*. *Hyperboreus*. 4/2. 243–270.
- Zhmud, Leonid 2012. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Oxford, Oxford University Press. (Első kiadás: 1994)

Kant idealizmusa

Az *idealizmus* kifejezés, akárcsak az *idealista*, filozófiai jelentése mellett őrzi a köznapni értelmét is. Az egyikben az elme vagy a tudat valamiféle elsőbbségére, a másikon bizonyos magasrendű eszmékre, eszményekre utal. A két különböző használat nyilvánvalóan kapcsolódik az *idea* terminushoz (a köznyelvi talán még inkább az *ideál* szóhoz), ami önmagában jelzi filozófiatörténeti eredetüket: egyfelől a platóni, másfelől a Descartes és Locke teremtettené újkorai hagyományt.¹ Hogy ez utóbbi szerinti szóhasználat a filozófiában lényegében kiszorítani látszik az előbbi,² azt jól mutatja, hogy az idealizmus mai filozófiai fogalma ezen alapszik.

E folyamatnak már előrehaladott szakaszában emel szót Kant az *idea* kifejezés platóni jelentésének megóvása mellett. A képzetfajták általa felvázolt „rangsorában” egy különleges ág csak az ideáké, és nem volna szabad azokat szerinte mindenfajta képzetre érteni, érzékiekre kiváltképpen nem. Egyenesen elviselhetetlennek találja, ha például a piros szín képzetét ideának nevezik (Kant 2004a. 316, A320/B376–377).³ Ennek az álláspontnak is vannak persze újkorai képviselői. Másrészt viszont éppen a bíralt tárgy, karteziánus–lockeiánus jelentéshez kapcsolódik az *idealizmus* szakszó, amelyet Kant is alkalmaz a saját rendszerére valamilyen értelemben. Jóllehet nem reflektál erre a szókapcsolatra, mégis érdemes ezt megkísérelnünk. Ez a kettősség ugyanis élesen megvilágítja Kant kétirányú elkötelezettségét, egyúttal pedig rendszere példát ad a kétféle idealizmus összekapcsolására.

Először az idealizmus két különböző felfogásának mozgatórugóit szeretném megvilágítani, mégpedig az *idea* fogalmának két, mondhatni, ellentétes értelme alapján. Ehhez valóban a legalkalmasabb lesz egyes korábbi gondolkodók köz-

¹ Az ehhez a témához kapcsolódó kutatást az OTKA K67798 számú pályázat segítette.

² Olyannyira, hogy a Platón-kutatás az angol nyelvű irodalmat követve mintegy kitért, és a *forma* szót használja még az *idéa* fordításaként is. Lásd a fordítók előszavát: in Taylor 1997. 7–8.

³ A *tiszta ész kritikája* esetében a szokásnak megfelelően adom meg az első (A) és/vagy a második (B) kiadás oldalszámát, amelyek megtalálhatók a hivatkozott magyar kiadásban is.

ti polémiákat felidézni, mégpedig mindenekelőtt azért, mert állításom szerint Kant gondolkodásmódját úgy kell tekintenünk itt is, mint az általa felállított antinómiák esetében: a két oldal nézetét meghatározó *érdekek* egyikéről sem mondhatunk le. Ezután Kant ideafogalmát kell közelebbről megvizsgálnunk, valamint a szerepeket, amelyeket az a kritikai rendszerben betölteni hivatott, különös tekintettel az említett két szempont esetleges összekötésére és az összekapcsolás módjára. Csak ezek után lesz érdemes saját deklarált (transzcendentális) idealizmusát szemügyre venni, és megkísérelni Kant arra vonatkozó megnyilvánulásait egy ilyen átfogó képbe illeszteni.

I. ELLENTÉT EGYES ÚJKORI ELŐDÖK IDEAFOGALMAI KÖZÖTT

Induljunk ki Descartes *Elmélkedéseiből*! Az ellenvetésekre adott válaszai során többször is kifejezetten reflektál a saját ideafogalmára, sőt definíciót is ad rá, amikor – elfogadva a javaslatot – szintetikus, azaz geometriai módon is bizonyítja a metafizika két fő tételét. „Az *idea* néven értem bármely gondolatnak azt a formáját, amelynek közvetlen megragadása révén e gondolatnak tudatában vagyunk. Olyannyira, hogy ha egyszer valamit szavakba foglalok, és egyszersmind értem is, amit mondok, e pusztán tény alapján bizonyos, hogy megvan bennem annak ideája, amit a kimondott szavak jelentenek” (Descartes 1994. 124). Descartes további tisztázó megjegyzéseket tesz az ideákról általában, amikor egy másik bíráló, nevezetesen Hobbes, kizárólag képzeleti képet (az agyban „lefestett” képmást) hajlandó érteni az *idea* szón, idézve a harmadik elmélkedés első pillantásra esetleg így is érthető passzusát. „Én azonban másutt is, de különösen éppen azon a helyen megmutatom, hogy mindazt ideának nevezem, amit az értelem közvetlenül fölfog. Olyannyira, hogy mivel akarás és féltés közben észlelem, hogy akarok és félek, magát az akarást és féltést is az ideák közé számítom.” Azt is hozzáteszi, hogy az *idea* nevet azért használja így, „mivel a filozófusok már régóta alkalmazzák az isteni elme észlelési formáinak jelölésére” (Descartes 1994. 144). Ezzel a jelek szerint könnyedén átlép a vizsgálatunk középpontjában álló problémán. Isten ideáinak magasztos fogalmát az emberi elme művelteire és alkotásaira alkalmazza, egy pusztán technikainak látszó célzattal: hogy *mindent* ideának nevezhessen, amit közvetlenül észlelünk. A gondolkodás vagy az észlelés „formáinak” egy gyűjtőfogalom alá rendelését szolgálja tehát az *idea* szó ebben a legáltalánosabb értelemben.

Valóban megerősíteni látjuk ezt „különösen éppen azon a helyen”, ha szem előtt tartjuk a fenti meghatározásokat. Descartes a harmadik elmélkedés elején bizonyos „nemek alá” foglalja a gondolatokat, hogy megállapítsa, melyeket mondhatjuk közülük igaznak vagy hamisnak. „Egyesek ezek közül mintegy a dolgok képei, s egyedül ezeket illeti meg tulajdonképpen értelemben az idea elnevezés: mint amikor embert, vagy kimérát, vagy az eget, vagy egy angyalt,

vagy pedig Istent gondolom el” (Descartes 1994. 47). Bár Descartes pusztán annyit válaszol Hobbes ellenvetésére, hogy „könnyű bebizonyítani” az anyagokról vagy Istenről, hogy ideáik nem alakkal és színnel bíró dolgokból összetett képmások, a definícióból kitűnik, hogy ez a felsorolás többi tagjára is igaz. Az ember vagy az ég is annyiban ideák, amennyiben „elgondolom” őket, avagy „észlelem”, miként az akaratra és a félelemre vonatkozóan láttuk indokolni a kiterjesztett fogalomhasználatot (Descartes 1994. 143–144). Éppen az utóbbiakkal folytatja a harmadik elmélkedésben.

Más gondolatok ellenben az előbbiektől eltérő formákkal rendelkeznek: amikor akarok vagy félek, amikor állítok vagy tagadok, mindig megragadok ugyan egy bizonyos dolgot mint gondolatom szubjektumát, ám a dolog hasonmásán felül valami mást is átfog gondolkodásom. Az ilyen gondolatok egyik részét az akarások, vagyis az affektusok képezik, másik részét pedig az ítéletek (Descartes 1994. 47).

Kifejezetten erre a helyre hivatkozva rögzíti tehát Descartes, hogy az efféle gondolati formákat is ideának kívánja nevezni.

Kétségtelenül elfedi ezt a tág jelentést az, hogy itt a szó nem fordul elő, a folytatásban pedig – a témára térve – azt állapítja meg, hogy „pusztán magukat az ideákat”, „ha egyedül önmagukban tekintjük” őket, nem illeti meg az igazság vagy a hamisság, hanem csakis az ítéleteket, amikor „a bennem lévő ideákról” ítélek (Descartes 1994. 48). Úgy tűnik, itt az idea fent említett „tulajdonképpeni” értelméhez tartja magát Descartes. Szerencsére a megkülönböztetés kicsivel később kiéleződik, s így elkülönítettebb ítéletet hozhatunk róla. Amikor ugyanis annál az elejtett megjegyzésnél, hogy „minden idea csak mint dolgok ideája lehetséges”, Burman⁴ rákérdez a semmi ideájára, már az eredeti szöveg alapján is alátámaszthatóan nevezi azt Descartes „pusztán tagadó”, „negatív” *ideának* (lásd Descartes 1994. 68). Az igazán lényeges azonban a válasz folytatása: „A szerző azonban itt az idea kifejezést tulajdonképpeni és szigorú értelemben fogja fel. Vannak még a közös fogalmaknak is, másfajta ideáik, amelyek tulajdonképp nem dolgok ideái. Ebben az esetben azonban az idea kifejezést tágabban értjük” (Descartes 1994. 55, jz.)

Ezek alapján a következőket foglalhatjuk az idea legtágabb jelentésébe Descartes-nál. Már „tulajdonképpeni” értelemben is a láthatótól az elképzelhetőn át a pusztán elgondolható dolgok jelöléséig terjed a fogalom használata. De a közös fogalmak idea voltát sem egy későbbi feljegyzésből kell megtudnunk. Mikor például a gondolatok formáinak idézett specifikálása után az ideákat eredetük szerint velülnkszületettekre, külső eredetűekre és saját tevékenységünkől adódókra osztja fel Descartes, akkor a legelső fajta reprezentánsaiként éppen ilyeneket sorol fel: dolog, igazság, gondolkodás. Továbbá ugyaninnen vehetünk

⁴ A Burman-jegyzetekről lásd a fordító utószavát: Descartes 1994. 216.

példát azokra az „eltérő formájú” gondolati formákra is, amikor a megragadotton felül „valami mást is átfog” a gondolkodás. Ugyanis „*megértem*, mi a dolog, mi az igazság, mi a gondolkodás”, „most zajt *hallok, látom* a Napot, érzem a tüzet”, „a sziréneket, a hippogriffeket és a többieket én magam *találok ki*” (Descartes 1994. 48–49. Kiemelés tőlem – H. Z.), és mind a definíciók, mind az akarásról és a félésről mondottak alapján e műveleteket is ideáknak tarthatjuk.

Kantnál mármost ennek a legáltalánosabb ideafogalomnak felel meg a *képzet* (*Vorstellung*) mint nemfogalom, vagy még inkább a *tudatos képzet* (*perceptio*). Ez egyaránt maga alá foglal pusztán a szubjektumra vonatkozó érzetet és a tárgyra vonatkozó szemléletet, illetve fogalmakat, az utóbbiak pedig lehetnek akár empirikusak, akár tiszta fogalmak, melyeknek egyik sajátos fajtája a kanti értelemben vett idea (Kant 2004a. 316, A320/B376–377). A fogalmak magukban foglalják a *kapcsolat* fundamentális képzetét is, és „a sokféleség *szintetikus* egységének képzete” teszi az *ítéletek* alapját (Kant 2004a. 144 skk., B130 skk.). Továbbá anélkül, hogy el kellene merülnünk az ebből fakadó problémákban, a megismerési ítéleteken kívül beszélhetünk morális és esztétikai, sőt ez utóbbiak esetén reflektáló, illetve érzék-ítéletekről is (Kant 1997. 44–45). Mindeközben a képzetek körében maradunk.

A széles jelentéstartalmú fogalom megegyezése mellett azonban a bevezetőben említett terminológiai ellentét magyarázatához is méríthetünk gondolatokat az elődöktől. Az idea átfogó értelmét védelmezi nagyon határozottan Arnauld a Malebranche-sal folytatott vitában, amikor szigorúan azonosítja az ideát az észlelettel (gondolattal). Kiváltképp alkalmasak ennek bemutatására azok a definíciók, amelyeket „a reprezentatív létezőknek tekintett ideák hamissága” geometriai módszerrel való bizonyításához ad meg. Emeljük ki ezek közül először a témánk szempontjából legfontosabbakat!

2. Gondolkodni, megismerni és észlelni egy és ugyanazon dolog.
3. Ugyancsak egy és ugyanazon dolognak tekintem egy tárgy *ideáját* és egy tárgy *észleletét*. Nem foglalkozom azzal a kérdéssel, hogy vajon más dolgokra is alkalmazható-e az idea elnevezés. Az azonban bizonyos, hogy léteznek ebben az értelemben vett ideák, s ezek az ideák lelkünk attribútumai vagy módosulásai.
[...]
9. Midőn azt mondom, hogy az *idea* egy és ugyanazon dolog, mint az *észlelet*, észleleten értem mindazt, amit elmém felfog akár a dolgok első megragadása, akár a velük kapcsolatban hozott ítéletek, akár bármi más eredményeképpen, amit okoskodás segítségével fedez fel bennük (Schmal 2010. 182, 184).

Ideának nevezhetem tehát akár a dolgok megragadásának, akár róluk szóló ítéletem és következtetésem eredményét is. Látunk még szöveghelyet arra, hogy a téves vagy alaptalan következtetésekét is. Talán egyedül a megismerésre utalás szűkíti itt Descartes (akaratra, affekciókra is kiterjedő) ideafogalmát.

Fokuszáljunk hasonlóképpen Malebranche érvelésében is az *idea* kifejezésre! Idea és észlelet azonosítását egy helyen Arnauld így nyomatékosítja: „nem kötöm magam az *idea* szóhoz”, a lényeg, hogy „valamennyi észleletünk egyidejűleg áll relációban a lelkünkkel mint annak módosulása, és a tárgyakkal mint az, ami által ez utóbbiakat észleljük” (Schmal 2010. 205). Malebranche erre valóssággal fölcsattan:

Arnauld úr hajlandó lett volna megválni az idea kifejezéstől, [...] amely szerinte teljesen haszontalan, hiszen *az észleletek és az ideák az ő szótárában egy és ugyanazon dolog*. Miként váljunk meg azonban attól, amit e szó Szent Ágoston szótárában jelent? Itt ugyanis számtalan helyen azt találom, az *ideák* örökkévalóak, szükségszerűek, változhatatlanok és valamennyi elme számára közösek, ezek pedig olyan minőségek, amelyek egyáltalán nem illetik meg az emberi elme változásnak kitett és partikuláris módosulásait. (Schmal 2010. 205–206)

Malebranche szerint ideák csakis az isteni s nem a változó emberi elmében vannak, nem fogadható el tehát Descartes könnyelmű terminológiai döntése. Számára pusztán „belső érzékelés” az, ha a lélek észleli a saját gondolatait, legyenek azok akár érzetek, akár „az elképzelés, a tiszta értelmi megragadás, vagy egyszerűen a megértés esetei” (Schmal 2010. 165). Még a descartes-i értelemben világos és elkülönített ideák is a lélek „sötétséggel teli módosulásai” (lásd Schmal 2010. 210, 222, 223) közé tartoznak, és igazságkritériumul nem szolgálhat más, mint „a teremtető azon Ideája, amely alapján megalkotta a teremtményét” (Schmal 2010. 213). A lélek észleleteire alapozott „igazságok – amelyek bizonyosan nem mások, mint az ideák egymás közötti relációi – maguk is tűnékenyek és partikulárisak, ami semmivé teszi a tudományok bizonyosságát” (Schmal 2010. 238).

Ugyanakkor Isten mint „a világban ható egyetlen reális ok”, *hatóképessége* révén biztosítja az örök igazságok lehetőségét, így a reprezentáció Malebranche-nál „a kauzalitás fogalmára redukálható” (lásd Schmal 2006. 123–127, különösen 126). Számára a „reprezentatív észleletek” majdnem önellentmondó kifejezés. „Reprezentálni és észlelni – e két dolog oly kevésbé egy és ugyanaz, mint valamit adni és kapni. Hogyan állíthatnánk akkor, hogy az észleletek reprezentálnak?” (Schmal 2010. 210, 208).

Az értelem, vagyis az észlelés lelki képessége tisztán passzív [...]. A lélek egy gondolkodó szubsztancia, intelligencia, amely észlel, ám pusztán azt észleli, ami érinti őt, ami hatást gyakorol rá. Nem ő maga gyakorol hatást önmagára, nem ő maga a saját világossága a szó formális értelmében. [...] Semmi más nem képes hatást gyakorolni rá és megérinteni, csak az isteni ideák, az Istenség, a legfőbb Ész világossággal és hatóerővel teli szubsztanciája. Ebben áll a nagysága. Semmi más nem gyakorolhat rá hatást, csak ami fölötte van (Schmal 2010. 208).

A „mindent Istenben látunk” eszméje ezt a teljes függőségünket fejezi ki, ezért hangsúlyozza Malebranche, hogy Istenben, és nem Istenből részesedünk, amikor a testeket megismerjük: bennünk semmilyen módon nem jön létre a reprezentáló ideák tökéletessége (Schmal 2010. 167–168, 210; Malebranche 2007. 22).

Arnauld másként viszonyul a lélek passzivitásához, és másban látja a „nagyságát”. Az ideák általi reprezentáció, vagyis „az a mód, ahogyan valami objektív értelemben az elmében van, oly egyedülálló módon jellemzi az elmét és a gondolkodást – hiszen ezek sajátos lényegét jelenti –, hogy hiába is keresnénk bármi hasonlót abban, ami nem elme és nem gondolkodás” (Schmal 2010. 183). Ebben a kiindulópontban mutatkozik meg a tudatosság és – Schmal Dániel szavaival – „az emberi értelem erejének és méltóságának descartes-i retorikája” (Schmal 2006. 98–99). Olyannyira, hogy Arnauld szerint a tudományok is „azokból a reflexiókból épülnek fel, amelyekkel az emberek a saját észleleteiket illették” (Schmal 2010. 188–189). Hogy ideáink „az általunk elgondolt dolgokat reprezentálják, [...] ez csupán annyit jelent, hogy az általunk elgondolt dolgok *objektív értelemben* az elménkben vagy a gondolatainkban vannak”, amin Arnauld egyszerűen azt érti, hogy elgondoljuk az illető dolgot, „akár létezik az elmén kívül, akár nem” (7., 8. és 5. definíció, Schmal 2010. 182–183). A 4. posztulátumban kifejezetten állítja: „ha létezőként ismernék meg egy olyan testet, amelyik nem létező, akkor ebben a tekintetben tévednék, ám ettől még nem kevésbé volna igaz, hogy e test objektív módon létezne az elmében, még ha az elmén kívül nem létezne is”, sőt ismerettel rendelkezem róla, amennyiben lehetséges létezőként ismerem meg (Schmal 2010. 186). „Így aztán amikor a Napra gondolok, e percepció közvetlen tárgya a Nap objektív realitása, amely jelen van az elmém számára. A lehetséges vagy ténylegesen létező Nap pedig – amely az elmémén kívül létezik – ezen észlelet (mondjuk így) közvetett tárgya.” Tehát az ideák „képezik gondolkodásunk közvetlen tárgyát, ami nem akadályozza annak, hogy az ideákon keresztül azt a tárgyat is lássuk, amelyik formálisan tartalmazza mindazt, ami objektív módon van meg az ideában” (Schmal 2010. 189). Nyilvánvaló, hogy Kant is ragaszkodik az emberi értelemnek ehhez a kitüntetettségéhez, és a tudomány, sőt az egész megismerés nála is észleletekből épül fel. Sőt, az idealizmus tárgyalásánál még radikálisabb álláspontjával szembesülünk majd az objektivitás, a közvetlen, illetve közvetett megismerés és egyáltalán az elmén vagy a gondolkodáson kívüliség értelmezésében. Másfelől az *idea* szó és jelentése feletti aggodalom Malebranche oldalán mutatja Kantot, ámbár rögtön szembe tűnik, hogy nála az idea a képzeletink közé tartozik, míg Malebranche szerint semmiképpen sem. Ez egészen éles különbséget eredményez, különösen mivel hatóképességüket így „a világban ható egyetlen” olyan, nem pusztán jelenségek közt működő oknak köszönhetik, amelyről valóban tudhatunk: a szabad akaratnak.

Tovább árnyalja a képet Locke és Leibniz ideafelfogása, ami külön érdekes Kant vélhető olvasmányai miatt. (Az *Újabb értekezések* 1765-ös megjelenésének

nagy jelentőséget szoktak tulajdonítani a kritikai filozófia kialakulásban). Locke ugyanolyan problémamentesnek látja az ideafogalmat, mint Arnauld, és olyan átfogónak, mint Descartes. Az *Értekezés* bevezető fejezete így deklarálja ezt:

Miután véleményem szerint ez a szó a leginkább alkalmas annak megjelölésére, ami az értelem tárgyát alkotja, valahányszor csak az ember gondolkodik, annak kifejezésére használom, amit az elméleti képmás, képzet, faj szavak jelentenek, bármi legyen is az; tehát annak kifejezésére, mondom, amivel az elme gondolkodás során foglalkozik; és nem kerülhettem el sűrű használatát. (Locke 2003. 36, I. I. 8)

„Az idea a gondolkodás tárgya” – hirdeti azután a második könyv legelső szakaszának címe is, ám pillanatnyi kétséget sem hagy afelől, hogy az emberi *elme* tartalmazza ezeket a „tárgyakat”: az ember „elméje gondolkodás közben nem foglalkozik mással, mint a benne lévő ideákkal” (Locke 2003. 107, II. I. 1). Az, hogy az ideák a gondolkodás tárgyai, Locke-nál is azt jelenti, hogy az elmében (a „sötét szobában” – Locke 2003. 172, II. XI. 17) vannak. Saját értelmének „e kicsiny világában” gyakorolhatja uralmát az ember, jóllehet nem az egyszerű ideák létrehozását, de legalábbis felidézésüket, összehasonlításukat, egyesítésüket illetően: ebből kell felépülnie az egész emberi tudásnak (Locke 2003. 124, II. II. 2). A Descartes–Locke-féle ideafelfogás „tisztá” változatát láthatjuk majd Kantnál: „csupán magával az ésszel és a tiszta gondolkodással foglalkozom, amelyet kimerítően ismerhetek anélkül, hogy önmagamon kívül, a távolban kutakodnék, mert önmagamban lelem meg.” (Kant 2004a. 20, AXIV)

Leibniz azért üdvözli az ideának a gondolkodás tárgyaként való megjelölését, mert számára ez a tartósságot és a dolgokkal való megfelelést jelenti. Szerinte is közvetlen, belső tárgyról van szó, ám „ez a tárgy a dolgok természetének és minőségeinek kifejeződése. Ha az idea a gondolkodás *formája* volna, akkor együtt születnék és együtt szűnnék meg az aktuális gondolatokkal, melyek megfelelnek neki. De mivel a gondolkodás *tárgya*, ezért képes időben megelőzni és túlélni a gondolatokat” (Leibniz 2005. 79; lásd még 112). De már a Locke-ra való reflexiót jóval megelőzően is alkalmazza ezt a megfogalmazást, miként azt is, hogy „lelkünknek az a *tulajdonsága*, hogy kifejez valamilyen természetet, formát vagy lényegét, pontosan a dolog ideája, amely bennünk van, mégpedig mindenkor, akár gondolunk rá, akár nem” (Leibniz 1986. 39–40. Kiemelés tőlem – H. Z. Lásd még 203–205). Másképp használja a metaforát is: „a lélek egy kicsiny világ, amelyben az elkülönített ideák Istent jelenítik meg, a zavaros ideák pedig a világegyetemet.” (Leibniz 2005. 79) Az ideák tehát Leibniznél nem annyira az emberi értelem alkotásának terepét jelentik, mint inkább Isten és a világegyetem megjelenítői. Hasonló megállapítást tehetünk ebben a tekintetben Spinoza ideafogalmáról is, gondoljunk akár csak a gyakran idézett tételre: „Az ideák rendje és kapcsolata ugyanaz, mint a dolgok rendje és kapcsolata.” (Spinoza

2001. 92) Mindkét filozófusra értve állapítja meg Schmal Dániel, hogy számukra az idea „nem a személyes tudatosság egy epizódja, hanem az *egész* egy olyan objektív kifejeződése, amelynek csupán több vagy kevesebb eleme emelhető be a tudatosság mindenkori körébe” (Schmal 2007. 15).

A rövid áttekintés eredményeképp két alapvetően eltérő felfogását és használatát láthatjuk az idea fogalmának. Egyesek számára azt a keretet vagy „világot” fejezi ki, amelyen belül az individuum szabadon határozza meg megismerését és cselekvését – akár helyesen, akár tévesen. Ebben a tekintetben tehát a független önmeghatározás elvét jeleníti meg (ahol az önmeghatározás éppenséggel tudásunk határainak pontos meghatározása is lehet, mint Locke-nál és Kantnál). Mások az ideát eleve szorosan az elmén kívüli valósághoz kötik, amivel egyrészt igazságot vagy akár értéket és méltóságot tulajdonítanak neki, másrészt – éppen ezért – az ember bizonyos függőségét fejezi ki a fogalom, még akkor is, ha egyértelműen az elmébe helyezik (mint Leibniz).

Ha mármost az ész öntörvényhozására vagy az értelem által a természetnek adott törvényekre gondolunk, hozzávéve, hogy a kategóriák és a szemléleti formák is a tudatos képzetek közé tartoznak, akkor nem lehet kérdéses, hogy Kant beletartozik az első táborba. Az *idea* szó kitüntetése viszont az utóbbiakkal rokonítja, ám egyelőre sokkal kevésbé világos, hogy miképpen. A következő szakasz témája ezért a kifejezésnek általa tulajdonított értelem, és az a szerep, amit a rendszerében betölteni hivatott, mégpedig éppen a kanti filozófia most említett alaptételeinek érdekében. Ebből kiindulva állapíthatjuk meg, hogyan viszonyul a bevezetőben vázolt kétféle *idealizmus* fogalomhoz Kant rendszere és abban az, amit ő maga is idealizmusnak nevez.

II. KANTI-PLATÓNI IDEÁK ÉS A „GONDOLKODÓ TERMÉSZET” IDEÁJA

Malebranche Szent Ágostonra hivatkozik az *idea* szó és fogalom méltóságának helyreállítása érdekében (lásd legfőképpen Malebranche 2007. 16–26), Kant magára Platónra, akire Ágoston is. Jellemző különbség azonban, hogy míg Malebranche, szándéka szerint, kiegészíti Ágoston gondolatát az új tudomány eredményeivel, hogy az ideákra alapozza a dolgok és a matematikai tudományok valóságát, addig Kant ellenkezőleg: meglehet, Platón az ideákat maguknak a dolgoknak ősképeiként tekintette, sőt a matematikai fogalmakra is kiterjesztette, de éppen *nem* ez az, amiben követi őt. Szerinte ugyanis „Platón kiváltképp abban lelte föl ideáit, ami gyakorlati, azaz ami a szabadságon nyugszik, a szabadság pedig az ész sajátlagos termékeiként létrejövő ismereteknek rendelődik alá” (Kant 2004a. 312, A314–315/B371). Kant két ilyen „produktumot” tüntet ki mindenekelőtt: az *erény* és az *állam* ideáját, mégpedig a következőképpen:

mindenki tudja, hogy midőn valakit az erény mintaképeül állítanak elébe, az igazi, eredeti minta mégiscsak az ő fejében lesz; ezzel veti egybe (és ennek alapján értékel) az állítólagos mintaképet. E benső minta pedig az erény ideája, [...] a méltó vagy méltatlan erkölcsi tulajdonságokról csak ezen idea segítségével lehet ítéletet alkotni, s így csakis ennek alapján közeledünk az erkölcsi tökélyhez [...]. Hogy az állam alkotmányának a lehető *legnagyobb emberi szabadságot* kell biztosítania, mégpedig olyan törvények alapján, melyek gondoskodnak róla, hogy *mindenki szabadsága összeférhessen mindenki másnak a szabadságával* [...], ez mindenképpen szükségszerű idea, melyet nemcsak akkor kell szem előtt tartani, midőn először vázolják föl az állam alkotmányát, de bármely törvény megalkotásakor is. (Kant 2004a. 313–314, A315–316/B372–373)

Látható, hogy a szigorúan kanti értelemben vett idea nemcsak hogy az ember elméjében („fejében”) van képzetként, hanem tudatosan reflektál is rá („egybeveti”, „szem előtt tartja”). A két erkölcsi idea továbbá olyan, „ahol az emberi ész valódi kauzalitást mutat föl, s ahol ideák hatóokokká (a cselekedeteknek és azok tárgyainak okává) lesznek” (Kant 2004a. 314, A317/B374). Ezeken túlmenően azonban az a „szárnyalás és fölemelkedés” is követésre méltó, amely „a világ célokon – azaz ideákon – nyugvó” rendjét, sőt a dolgok végső okait is a legfőbb értelemben rejlő ideáknak tulajdonítja. Persze ez a követés – nemcsak a későbbiekből, hanem már innen, az első *Kritikából* is megtudjuk – csakis morális alapon lesz lehetséges: teleológia és teológia is „ama felséges erkölcsi építmény[ben]” kap helyet. Érthető ennek fényében a Malebranche tiltakozására emlékeztető felhívás: „kérem azokat, akiknek kedves a filozófia [...], óvják az *idea* kifejezés eredeti jelentését, hogy többé ne keveredjék össze más kifejezésekkel, melyek hanyag összevisszaságban szoktak mindenféle képzeteket jelölni.” (Kant 2004a. 315–316, A317–319/B374–376). Különben „oda lesz maga a gondolat is, melyet egyes-egyedül a kérdéses szó őrizhetett volna meg” (Kant 2004a. 311, A313/B369).

Már az 1770-es *Székfoglaló értekezés*ben megkapja a szó ezt a kiemelkedő jelentőséget, mégpedig ugyancsak Platónra utalva. A metafizika mint a tiszta értelem használatának első elveit tartalmazó első filozófia *pozitív* céljaként (*finis dogmaticus*) egy olyan tant jelöl meg Kant, melyben a tiszta értelemnek az ontológia és a *psychologia rationalis* „által kifejtett általános elvei végül mintaképpé formálódnak”.

Ez a TÖKÉLETESSÉG MINT GONDOLATI TÁRGY. Ez azonban vehető elméleti, s vehető gyakorlati értelemben is. Az előbbi értelemben nem lesz más, mint a legfőbb létező, ISTEN; az utóbbiban pedig az ERKÖLCSI TÖKÉLETESSÉG. [...] A legnagyobb mérvű tökéletességet mostanság eszménynek (*ideale*) nevezik – Platónnál ez az eszme (*idea*) nevet viseli (így például magának az államnak az eszméje)

[...]; Isten pedig, mivel a tökéletesség eszményeként ő a megismerés elve, valóságos létezőként ezért ő egyszersmind minden tökéletesség létrejövésének elve is (Kant 2003. 534–535, AA II. 395).

Ugyanakkor az ideának-ideálnak ez a legmagasabb értelme *nem* témája a szék-foglalónak (a *perfectio* nem is fordul elő benne e rövid paragrafuson kívül). Az értekezés ugyanis a metafizika azon *negatív*, előkészítő részéhez (*propaedeutica*) tartozó „próbatanulmány”, amely „az érzéki ismeretnek az értelmetlőtől való megkülönböztetésére tanít” (Kant 2003. 534, AA II. 395). Ám ennek a feladatnak a teljesítésében is kiemelkedő szerepet kap az *idea* kifejezés. Már a mű elején alkalmazzza Kant az „egyetemes értelmi képzetekre”, melyek segítségével szintézis megy végbe, és az „egyszerű részek eszméjére”, melyekhez az összetétel értelmi fogalmát általánosan tagadva jutunk (Kant 2003. 523, AA II. 387). Később az elvonatkoztatás műveletével összefüggésben „tisztá eszmeként” használja a terminust, s az elme ezen absztrakt vagy „absztraháló” eszméire a metafizika alapfogalmait hozza példaként: lehetőség, létezés, szükségszerűség, szubsztancia, ok (Kant 2003. 534–536, AA II. 394–395). Sőt, a tisztá szemléleti formák közül legalábbis az idő képzetét is ismételten ideának nevezi (Kant 2003. 538–539, AA II. 398–399).

Noha ez utóbbi szóhasználat nem marad meg (*kategóriák*, illetve *szemléleti formák* lesznek a bevett kifejezések), az ideák kiemelt szerepét később is nyomon követhetjük nemcsak a rendszer doktrinális, hanem kritikai részében is. Azt mondhatjuk, hogy az idea fogalmának használatai kijelölik a kanti rendszer fő vonalait, és ezen a nyomon eljutunk arra a pontra is, ahol Kant „idealizmusnak” titulálja a megismerésről alkotott rendszerét.

Alátámasztja ezt a *Logika* is, ahol a fogalmak tárgyalásának elején általános összefoglalót találunk az ideáról (vagy „észfogalomról”). Az idea valóságos tárgyra nem vonatkozik, hanem „az észhasználat ősképet” tartalmazza. Nyilván az empirikus értelemhasználat átfogó összefüggéseihez regulatív elvet adó világ-egész ideája, illetve a morális-gyakorlati alapon bizonyítható ideák (szabadság, Isten) a legfontosabbak. De Kant ilyennek tartja egy tudomány előzetes általános alaprajzának ideáját is. Erre pedig most egyetlen sajátos „tudomány”, a transzcendentális filozófia miatt érdemes felfigyelnünk, különösen mert az ideák feladatai közé sorolja azt is, hogy a lehetséges tapasztalat elveiről kimutassák: nem vonatkoznak magukban való dolgokra, sem a tapasztalat tárgyaira *mint* magukban való dolgokra (Kant AA IX. 92–93).

A *tiszta ész kritikájának* Módszertanában, az Architektonika-fejezetben az idea pontosan a tudomány és a rendszer fogalmával kapcsolatban kap különleges szerepet. Ismereteinknek „rendszer kell alkotniok, mert csak rendszerbe foglalva támogatják és mozdíthatják elő az ész lényegi céljait. Rendszeren azt értem, hogy a sokféle ismeret, egyazon ideának alárendelődve, egységet alkot”. Általában „tudomány csakis architektonikusan jöhet létre”, azaz idea alapján, „ahol

az ész *a priori* adja föl a célokat, s nem a tapasztalattól várja őket”. Továbbá a rendszerek „egymás közt, az emberi megismerés rendszerében, valamennyien ismét csak egy egész részeként, célszerű módon egyesülnek, s teszik lehetővé minden emberi tudás architektonikáját” (Kant 2004a. 647–649, A832–835/B860–863). Ennek az átfogó rendszernek a felvázolására vállalkozik Kant a mű végén, mégpedig a filozófia tudományának ideája, „világfogalma” nyomán. Ennek során ama *filozófus* ideálját tartja szem előtt, aki „törvényhozója az emberi észnek”, s ekként minden ismeretünket és minden tudományunkat „irányítja és eszközül használja az emberi ész lényegi céljainak előmozdítására”. Ezt azért teheti, mivel e „tanító [...] törvényhozásának ideája minden emberi észben megtalálható”, hiszen a „lényegi célok” végső soron egyetlenegy végcélban egyesülnek, amely nem más, mint „az ember egész rendeltetése” (Kant 2004a. 651–652, A848–850/B866–868).

Miképpen illeszkedik ebbe a (tudomány)képbe a transzcendentális filozófia, közelebbről az a „propedeutika”, melyet a *Kritika* nyújt? (Lásd Kant 2004a. 653, A841/B869). Valóban találhatunk olyan utalásokat már a mű első felében is, amelyek az architektonikus követelményeknek megfelelően tudománnyá teszik a transzcendentális logikát. A Bevezetés VII. szakaszának címe és témája például nem véletlenül „A tiszta ész kritikájának nevezett külön tudomány ideája és felosztása”, s benne kifejezetten „a rendszer mint olyan általános szempontja alapján” teszi meg Kant a híres felosztást érzékiség és értelem között is (Kant 2004a. 68, 72, A10, 15/B24, 29). A transzcendentális analitika bevezető része pedig szintén ennek az elméletnek az alkalmazását mutatja. E tudomány teljes voltának biztosítása

csak azáltal valósítható meg, ha adva van az *a priori* értelmi megismerés egészének eszméje, valamint az egésznek alkotó fogalmaknak ezen idea által meghatározott felosztása, tehát a tudomány rendszerként való összefüggése. A tiszta értelem [...] ismeretei összességének – egyetlen idea alapján megragadandó és meghatározandó – rendszert kell alkotnia (Kant 2004a. 115, A64–65/B89–90).

A tiszta értelmi fogalmak, a kategóriák „felfedésének vezérfonalát” is az teszi lehetővé, hogy „valamely fogalom vagy eszme alapján össze kell függniök egymással” (Kant 2004a. 116–117, A66–67/B91–92). A következő lapokon azután pontosan megtudjuk, mi a szóban forgó „egyetlen idea”. A kategóriatábla felírása után így összegez Kant: „Felosztásunkat rendszeresen, egy általános elvből – nevezetesen az ítélés képességéből (vagy ami ugyanaz, a gondolkodás képességéből) – kiindulva végeztük el.” (Kant 2004a. 127, A80–81/B106. A fordításon módosítottam – H. Z. Lásd még 118, A69/B94)

A transzcendentális dialektika végén azután ugyanezen elvek nyomán tudhatjuk meg, miként tulajdoníthatjuk önmagunknak a nevezett képességeket, sőt aktív és passzív képességeink egységét is. Az emberi elmében megfigyelhető

jelenségek, műveletek, benyomások okaként képességeket, s ezek alapjaként lehetőleg egyetlen alapképességet feltételez az ész benne mint szubsztanciában (Kant 2004a. 520–521, 537, A648–649, 672/B676–677, 700). Pusztán a belső érzék alapján persze ilyen ismeretre nem tehetünk szert. A *gondolkodó természet* mint egyszerű, állandó, azonos és rajta kívüli dolgokkal kölcsönviszonyban álló lélek *ideáját* használhatjuk erre, legalábbis regulatív elvként.

Itt azonban semmi más nem lebeg a[z ész] szeme előtt, mint a lélek jelenségeinek magyarázatában megvalósítandó, szisztematikus egység elvei, melyek azt kívánják, hogy minden meghatározást valamilyen egységes szubjektumban foglalként, minden képességet – amennyire lehetséges – valamilyen egységes, alapvető képességből levezettként, minden változást egyazon állandó lény állapotaihoz tartozóként tekintsen, és minden térbeli *jelenségről* mint a *gondolkodás* műveleteitől teljességgel különböző valamiről alkosson képzetet (Kant 2004a. 544, A682–683/B710–711).

Felsorakoztatni látjuk itt a lélek attribútumainak a megengedett (nem tárgy megismerésének igényével fellépő) és éppen a transzcendentális logikában központi jelentőségű használatát – az önismeret bírálatát adó Paralogizmus-fejezet négy témájának öntudatra korlátozását. Az első három valójában felfedezhető az appercepció eredendő szintetikus egysége alapvető premisszájának bemutatásakor a transzcendentális dedukcióban (Kant 2004a. 145, B131–132), a negyedik érinti az érzéki szemlélet kritikai elméletét és a transzcendentális idealizmust.

A „kizárólag önmagával foglalatoskod[ó]” tiszta ész azon transzcendentális ideáinak egyike a lélek mint gondolkodó természet, amelyek végső célja, hogy az értelem ismereteit rendszeres egységben fogják össze (lásd pl. Kant 2004a. 542, A680/B708) – végső soron, mint a Módszertan rendszertervezetéből tudjuk, morális rendeltetésünk érdekében. Ily módon szolgálja az öntudat (descartes-i) függetlenségének ideája az erkölcsiség (platóni) eszméjét Kantnál. Ebben az általános sémában, ezt megerősítendő, kellene ezután elhelyeznünk az idealizmus kinyilvánított kanti formáját is.

III. A TRANSCENDENTÁLIS IDEALIZMUS ÉS KANT KETTŐS IDEALIZMUSA

A *tiszta ész kritikájának* első kiadásában a „transzcendentális pszichológia negyedik paralogizmusa” tárgyalja kifejezetten „a *külső viszony idealitásának*” problémáját. Kant szerint a tévkövetkeztetés gyökere a „*rajtunk kívül*” kifejezés azon felfogása, amely szerint ez az *elmén* kívüli, magukban való dolgokra vonatkozik. E transzcendentális realitás feltevése mellett érthető, sőt jogos volna a külső érzékek minden tárgyának létezését illető kétely, azaz az empirikus idealizmus. Saját transzcendentális idealizmusa szerint viszont „a külső tárgyak (a testek)

csupán jelenségek, vagyis nem egyebek képzeim egy fajtájánál, melyeknek tárgyai csak e képzetek révén valamik, tőlük elválasztva azonban semmik”, formális feltételeikkel, a térrel és az idővel együtt, amint erről már a transzcendentális esztétikában „hitet tett” (Kant 2004a. 705–706, A370; lásd 83, 89, A28, 36/B44, 52). Ez teszi lehetővé az empirikus realizmus szilárd megalapozását, amennyiben a külső tárgyak valóságáról így nem okozatról okra való következtetés, hanem *közvetlen* észlelés révén tudunk.

Ez az észlelés tehát (hogy ezúttal csak a külső szemléleteknél maradjunk [színek, meleg – az előző mondatban, H. Z.] valami valóságosat képzel el a térben. Mert először is az észlelet egy valóság képze, ahogyan a tér sem egyéb az együttlét lehetőségének képzeténél. Másodszor: e valóságot a külső érzék előtt, azaz térben képzeljük el. Harmadszor: maga a tér nem más, mint pusztá elképzelés, azaz benne csak az számíthat valóságosnak, amit benne elképzelünk, és fordítva: ami benne adott, vagyis amit észlelet segítségével elképzelünk, az valóban benne is van [...].

Minden külső észlelés tehát közvetlenül bizonyít valami valóságos dolgot a térben, vagy ő maga a valóságos dolog, ennyiben tehát kétségtelen az empirikus realizmus, vagyis külső szemléleteinknek valami valóságos dolog felel meg a térben. A tér maga persze, minden jelenségével mint képzetekkel együtt csak bennem van (Kant 2004a. 708–709, A374–375).

Az itt olvasható valóságos *esse est percipi* elv hasonló határozottsággal fogalmazódik meg ott is, ahol Kant az antinómiák feloldásának kulcsaként hivatkozik a transzcendentális idealizmusra.

A transzcendentális esztétikában elégséges bizonyítékát adtuk, hogy mindaz, amit térben vagy időben szemlélünk, tehát a számunkra lehetséges tapasztalat minden tárgya csupán jelenség, azaz pusztá képzet, s mint ilyen (*so wie sie vorgestellt werden*) – tehát mint kiterjedt létező vagy mint változások sora – önmagában, gondolkodásunkon kívül nem létezik. Ezt a tanítást nevezem *transzcendentális idealizmusnak*.⁵

Kant rögtön igyekszik elhatárolni tanát az afféle empirikus idealizmustól, amely a tér saját valóságosságát feltételezi, míg benne a kiterjedt dolgok létezését tagadja vagy kétségesnek tartja. „Transzcendentális idealizmusunk ezzel szemben megengedi, hogy a külső szemlélet tárgyai, ahogyan a térben szemléljük őket,

⁵ Némi jelentőséget tulajdoníthatunk annak a *ténynek*, hogy Kant ezen a ponton a második kiadásban egy lábjegyzetben megismétli a *Prolegomenában* mondottakat arról, hogy szerencsésebb volna a formális idealizmus elnevezés. Ugyanis, miként az előszóban beszámol róla, csak az előző, Paralogizmus fejezet végéig terjednek módosításai a szövegen, részben időhiány miatt (Kant 2004a. 45–46, BXXXIX–XL). Az itteni (lényegében egyedüli) kivétel azt mutatja, hogy ezen a helyen biztosan nem siklott át olvasatlanul, mégis teljesen változatlanul hagyta a „szubjektivista” álláspontot.

valóságosak legyenek, és hogy minden időbeli változás is valóságos legyen, pontosan úgy, ahogyan a belső érzék elénk tárja” (Kant 2004a. 412–413, A490–491/B518–520). A tárgyak tehát „ahogyan” észleljük őket, egyrészt nem léteznek a gondolkodásunkon (elménken) kívül, másrészt valóságosak.

Az így deklarált elmélet nyomán nem csoda, hogy az olvasókban felmerült és felmerül a Berkeley idealizmusával való rokonság kérdése. Iktassunk is ide mindjárt egy meggyőzőnek ható passzust! *Három párbeszéd*ének velejét abban foglalja össze Berkeley, hogy csak egyesíteni kívánta egyfelől a köznép, másfelől a filozófusok által vallott igazságot. „Az előbbi azon a véleményen van, hogy *azok a dolgok, amelyeket közvetlenül észlel, valóságos dolgok*; az utóbbi meg azt vallja, hogy *a közvetlenül észlelt dolgok csakis ideák, amelyek csak az elmében léteznek*. E két fogalom összehangolása alkotja valójában a lényegét annak, amit kifejtettem” (Berkeley 1985. 413). Az „elmében létező” dolgon – mint figyelmeztet – nem mást ért, mint hogy azt az elme felfogja és észleli (Berkeley 1985. 394), és ennek megfelelően kell értelmezni a külső, „abszolút” létezés elleni érveit. Colin Turbayne-nek a témában klasszikus cikke igen meggyőzően mutatja be azt a párhuzamos gondolatmenetet, ahogy a két filozófus érvel a transzcendentális realizmus, illetve a materializmus ellen, majd a szkepticizmus-idealizmus álláspontján az *idea*, illetve *képzet* jelentéskörének úgyszólván korlátlan kiterjesztése révén túllépve igazolja az empirikus realizmust („az emberi ismeretek valóságosságát és tökéletességét”, hogy csak a *Három párbeszéd* teljes címéből idézzünk) (Turbayne 1969. 94–103).

További megegyezés az, ahogy a *Prolegomená*ban a másodlagos minőségek általánosan elfogadott pusztá jelenségként, azaz képzeteinkként létezésének mintájára, annak kiterjesztése gyanánt beszél Kant a térbeli tulajdonságokról. Még az a Locke-ra érthető utalás is származhatna Berkeley tollából, hogy nincs több értelme a tér képzetének a tárgyhöz való maradéktalan hasonlóságot tulajdonítani, mint annak, hogy a piros érzete hasonlít a cinóberben meglévő okához. Azon vád elleni védekezés része ez, hogy az általa vallott idealizmus kétségbe vonja a *gondolkodó lényen* kívüli dolgok létezését. Nagyon is elismeri ő, hogy léteznek testek „mint érzékeink *rajtunk* kívül található tárgyai”, mégis kiállhat a maga elmélete mellett, melyet itt így idéz fel: „minden test a térrel együtt, amelyben található, pusztá képzet bennünk, semmi egyéb, és a mi *gondolatainkon* kívül egyáltalán nem létezik” (Kant 1999. 49–51, AA IV. 289. Kiemelés tőlem – H. Z.).⁶

Igaz, *A tiszta ész kritikájában* éppenséggel eltanácsol attól, hogy a másodlagos minőségek analógiájára magyarázzuk a tér idealitását, lévén azokat sem tekint-

⁶ „Az, hogy léteznek rajtunk kívül (a térben) testek, éppoly bizonyos tapasztalat, mint az, hogy én magam – a belső érzékhez tartozó képzet tanúsága szerint – (az időben) létezem. A *rajtunk kívül* fogalma ugyanis csupán térbeli létezést jelent. Ámde [...] arra a kérdésre, hogy a testek (mint a külső érzék jelenségei) létezhetnek-e testekként *gondolataimon kívül*, fenntartás nélkül tagadó választ adhatunk” (Kant 1999. 112, AA IV. 337 – Kant kiemelései).

hetjük magukban való dolgok tulajdonságainak. E hasonlóság ellenére ugyanis „a szó pontos értelmében ezek egyáltalán nem ideális jellegűek” (Kant 2004a. 83, B44). A teret az teszi transzcendentális értelemben ideálissá, ami egyúttal empirikusan reálissá is: hogy *a priori* megismerés lehetőségfeltétele (Kant 2004a. 83–84, A28–30/B44–45).⁷ Ez már valóban lényegi különbség a két filozófus rendszere között, melyre Kant a *Prolegomena*-ban tér ki kifejezetten, cáfolandó a Berkeleyével való rokonságot. Annak a szövegrésznek a vizsgálata egyúttal alkalmat teremt majd arra, hogy összekapcsolni lássuk Kantnál az idealizmus két értelmét.

A *Kritikában* Kant inkább Descartes „szkeptikus” idealizmusával foglalkozik, és annyiban méltányolja, hogy tárgyak elmén kívüli létezésének bizonyíthatatlanságát megmutatva rákényszerít a helyes álláspont, nevezetesen a transzcendentális idealizmus felvételére. A külső érzék tárgyait képzeteknek tekintve ugyanis lehetővé válik az az *empirikus* értelemben vett *dualizmus*, amely „elismerné a matéria létezését anélkül, hogy kilépne a pusztá öntudatból, vagy hogy még többet feltételezne, mint a bennem lévő képzetek bizonyosságát, vagyis a *Cogito ergo sum* tételét”, s így a szubsztanciák különbsége valójában „a tárgyakról alkotott képzetek fajtái között van” (Kant 2004a. 705, 711, A370, 379).⁸ A test és a lélek kölcsönviszonyával kapcsolatos minden nehézségnek az a „transzcendentális dualizmus” az okozója, amely a „külső jelenségeket nem képzetként számítja a szubjektumhoz, hanem úgy, ahogy őket az érzéki szemlélet szolgáltatja nekünk, rajtunk kívül helyezi el mint objektumokat, és teljesen elválasztja a gondolkodó szubjektumtól” (Kant 2004a. 717–718, A389). Ha nem esünk áldozatul annak az illúzióknak, melynek során a külső jelenségeket önmagukban való dolgokként „hiposztazáljuk”, akkor a kérdés

⁷ A másodlagos minőségek ellenben „egyáltalán nem szükségszerű feltételek, nem olyanok, amelyek nélkül a tárgyak nem lehetnek számunkra az érzékek objektumává” (Kant 2004a. 83, A29). Az idealitás fogalmát a szemlélet a priori formáira szűkítő megjegyzést egyesek a realitásra is vonatkoztatva úgy értették, mintha Kant szerint az érzeteknek nem volna szerepük a megismerésben. A látszólagos különbséget Henry E. Allison a „szubjektivista” Berkeley hátrányára, Margaret D. Wilson a józan ész empirizmusa oldalán álló Berkeley előnyére gondolta felhasználni (Allison 1973. 55; Wilson 1999. 294–305). Az érzetek vagy az észleletek (érzetet tartalmazó tudatos képzetek) azonban elengedhetetlen összetevői az ismereteknek (jóllehet „önmagukban nem teszik lehetővé tárgyak megismerését”) (Kant 2004a. 83, B44. Kiemelés tőlem – H. Z.). Az idézett 4. paralogizmus mellett említsük meg igazolásul a rendszertanilag alapvető helyeket: Az észlelés anticipációit és az általában vett empirikus gondolkodás 2. posztulátumát (Kant 2004a. 196 skk., A166/B207 skk., 242–243, A225/B272–273). Az empirikus képzetek realitásának lehetősége (persze nem szükségszerűsége) nem kérdéses Kant számára, a bizonyítandó „jogigény” az, hogy a tapasztalat pusztá lehetőségfeltételei is (s ezek valóban és egyedül szükségszerűen) empirikusan reálisnak minősíthetők.

⁸ Ilyen engedményre Berkeley is hajlandó, ha a „szóbeli újítástól” idegenkedők békétlenségétől tart valaki: „tartsd meg az *Anyag* szót, és alkalmazd az érzéki tárgyakra, ha úgy tetszik; azzal a kikötéssel, hogy észleltségüktől különböző fennállást nem tulajdonítasz nekik” (Berkeley 1985. 411).

már nem az, hogy kölcsönviszonyban van-e a lélek más, rajtunk kívül eső idegen szubsztanciákkal, hanem csupán az, hogy miként kapcsolódnak össze belső érzékünk képzeleti külső érzékünk módosulásaival, és hogy miként kapcsolódhatnak ezek össze egymással állandó törvények szerint úgy, hogy egy tapasztalatban összefüggjenek.

Ameddig a külső és belső jelenségeket mint a tapasztalatban foglalt pusztá képzeteket hasonlítjuk össze, addig nem találunk semmi olyan logikátlanságot, ami a két-féle érzék kölcsönviszonyát meglepővé tenné (Kant 2004a. 715, A386).

A *Prolegomena* szerint is így osztja el a transzcendentális idealizmus a „materiális vagy karteziánus” idealizmusnak a külső érzék tárgyai létezését illető kételyét. „Ha ugyanis a tér nem más, mint érzékelőképességem formája, akkor bennem lévő képzetként éppoly valóságos, mint én magam, és akkor már csupán a benne foglalt jelenségek empirikus igazsága kérdéses.” Ez pedig a külső és belső jelenségeknek és kapcsolataiknak a tapasztalat általános törvényeihez való viszonyán múlik (Kant 1999. 111–113, AA IV. 336–337; lásd Kant 2004a. 709, A376).

Az utóbbi pontot tekintve *A tiszta ész kritikája* második kiadásának idevonatkozó híres betoldásai („Az idealizmus cáfolata” és az Előszó ehhez kapcsolódó hosszú lábjegyzete) biztosan nem hoznak változást. „Hogy ez vagy az a vélt tapasztalat nem merő képzeletszülemény-e, ezt sajátos meghatározásaik alapján, továbbá minden valóságos tapasztalat kritériumaival való egybevetésük alapján kell kiderítenünk” (Kant 2004a. 247, B279). „[D]e az eljárás során mindig az a tétel szolgál alapul, hogy valóban létezik külső tapasztalat.” Ennek igazolását viszont már valódi bővítésnek mondja Kant, s jóllehet „csak a bizonyításmód tekintetében” (Kant 2004a. 47, lj., 45, lj., BXLII, lj., XXXIX, lj.),⁹ mégis ki kell térnünk rá, mert a látszat, de legalábbis a szokásos értékelése szerint ellentétben áll az emberi elme önállóságának a fentiekben határozottan kirajzolódó, a Descartes-énál is „idealistább” koncepciójával.

1. „Az idealizmus cáfolata” (kitérő)

A „tantétel” így szól: „Tulajdon létezésem pusztá – ámbár empirikusan meghatározott – tudata bizonyítja a térben rajtam kívül lévő dolgok létezését.” (Kant 2004a. 245, B275) A vizsgálandó kérdés, hogy *mi* bizonyít *micsodát*, a bizonyítás mikéntje és érvényessége csak ennek tisztázásához érdekes most.

Az *empirikus meghatározottság* beiktatása feltételként kulcsfontosságú, ezt nyilvánvalóvá teszi a bizonyítás első mondata is: „Tudatában vagyok létezésemnek

⁹ Korábban ugyanis pusztán a belső és a külső érzék párhuzamára alapozta az idealitás, illetve az idealizmus cáfolatát, azaz annak igazolását, hogy a belsőnek nincs kitüntetettsége a külsővel szemben (lásd Kant 2004a. 706, A371, Kant 1999. 111–112, AA IV. 336–337).

mint az időben meghatározott létezésnek.” (uo.) Ez a tartalmas *sum* teljesíti azt a követelményt, hogy Kant rendszerében *tapasztalatnak*, ismeretnek minősül, így lehet a bizonyítás premisszája, szükségszerűen összekapcsolván az időben létező tudatot „a rajtam kívül lévő dolgok létezésével mint az időbeli meghatározás feltételével” (Kant 2004a. 245, B276). A megkülönböztetés önmagam *tudata* mint „valamely gondolkodó szubjektum öntevékenységének merőben *intellektuális* képzete” (Kant 2004a. 247, B278) és önmagunk *meghatározott* tudata mint „belső tapasztalat” között jelen van a tételhez fűzött mindhárom megjegyzésben is, de egészen kifejezett az elsőben:

ha létezésünk tudata nem is, időbeli meghatározása – tehát a belső tapasztalat – csupán a külső tapasztalat közvetítésével lehetséges. A »Vagyok« képzete, kifejezván a tudatot, mely bármely gondolatunkhoz társulhat, természetesen közvetlenül magában foglalja a szubjektum létezését, de még nem jelenti e létezés *ismeretét*, tehát empirikus tudást, azaz tapasztalatot, mert ez utóbbi nem csupán valamilyen létező gondolatát tartalmazza, hanem szemléletet is, s itt ez belső szemlélet, melynek – vagyis az időnek – vonatkozásában a szubjektum meghatározást kell nyerjen; ehhez pedig okvetlenül szükség van külső tárgyakra, következésképpen maga a belső tapasztalat csupán közvetett tapasztalat, s csak külső tapasztalat révén válik lehetségessé. (Kant 2004a. 246, B277)

„Az idealizmus cáfolatának” premisszája nem azonos „létezésem *intellektuális tudatával* – mely az összes ítéletemet és értelmi műveletemet kísérő »*vagyok*« képzetben foglaltatik” (Kant 2004a. 46, lj., BXL, lj.), és a transzcendentális appercepcióval sem.¹⁰ A szubjektum létezését „természetesen közvetlenül magában foglaló” *cogitóból* önmagában *nem* lehet külső tárgyakra következtetni Kantnál, ahogy Descartes-nál sem. Nem ilyesmivel próbálkozik Kant, hanem – hogy az idealizmus ellen fordíthassa annak fegyverét (Kant 2004a. 245, B276) – eleve a saját elmélete szerint empirikus tudásnak minősülő „belső tapasztalatról”, az „időben meghatározott létezésemről” állítja, hogy Cartesius számára kétségbevonhatatlan (Kant 2004a. 244, B275).¹¹

¹⁰ A második kiadásra átirrt Dedukció-fejezetben egy külön paragrafust szentel Kant ennek a megkülönböztetésnek (Kant 2004a. 162–163, B157–159). Egy szintén a második kiadásban található jegyzet szerint az Én intellektuális képzete ugyan empirikus képzetet is feltételez anyagként, s így a „Gondolkodom” ítélet empirikus, ez (vagy a vele azonos „Létezem” tétel) pusztán *meghatározatlan* észleletet fejez ki, és „megelőzi a tapasztalatot, melynek a kategória révén – az idő vonatkozásában – meg kell határoznia az észlelés tárgyát” (Kant 2004a. 346–347, lj., B422–423, lj.). Esetünkben nem a „tisztá intellektuális képesség” és az annak használata számára „anyagi” feltétellül szolgáló empirikus tudat megkülönböztetése a lényeges, hanem az, hogy ezek egyikével sem azonosíthatjuk a kategóriák révén időben meghatározott belső tapasztalatot.

¹¹ De csak a magyar fordítás teszi hozzá, hogy Cartesius szerint „is”.

Ami azt illeti, Descartes a számára igazán „kétségbevonhatatlant” gyakran fogalmazza meg időhatározó kíséretében: „ameddig azt gondolom, vagyok valami”, „valahányszor kimondom, vagy elmémmel megragadom”, „mindaddig, amíg gondolkodom”, „ameddig megmaradunk az én iménti ismereténél, addig” (Descartes 1994. 34, 36–37). Sőt, még a múlta-jövőre vonatkozóan is kimondja, hogy a legfőbb hatalom sem „érheti el sohasem, hogy semmi legyek, ameddig azt fogom gondolni, hogy valami vagyok; sem azt, hogy valamikor is igaz legyen, hogy sohasem voltam, mikor egyszer már igaz az, hogy vagyok” (Descartes 1994. 47). Ezek azonban a gondolkodás és a létezés állandó fennmaradását (vagy pillanatonkénti újrateemtését [Descartes 1994. 61]) és változatlanágát fejezik ki, míg Kant cáfolatában az empirikus meghatározottság a képzetek *váltakozása* miatt időbeli – amint az a „bizonyításból” is látszik (lásd Kant 2004a. 46, lj., BXXXIX, lj.).¹² Kant úgy állítja be, mintha Descartes összemosná a „vagyok” említett két, empirikus és „intellektuális” értelmét, és nem veszi tudomásul a filozófus érveinek „transzcendentális” jellegét.¹³

Belső tapasztalatról (amely „súlyos” kifejezést tehát nem szabad azonosítanunk a pusztán szubjektív élményként értett tapasztalattal) beszél Kant a *Prolegomenában* és a *Kritika* első kiadásában is az idealizmussal kapcsolatban (Kant 1999. 111–112, AA IV. 336–337; Kant 2004a. 413, A491/B519), de egy „értelmes emberek” által tett, az idő idealitását nehezményező ellenvetésnél is. Eszerint képzeink váltakozása, még ha tagadunk is minden külső jelenséget, időbeli módosulások valóságát bizonyítja, következésképpen magáét az időét is. Kant hozzáteszi, hogy a bírálók hasonló érvet a térrel kapcsolatban nem tudtak előterjeszteni, mert „szemben áll velük az idealizmus” (Kant 2004a. 89–90, A36–38/B53–55). Az érvben felismerhetjük Lambert és Mendelssohn egy-egy reakcióját a szemléleti formáknak a *Székszóló értekezés*ben előadott elméletére. Előbbi éppen azzal toldja meg, hogy „legalább saját képzeiről még egy idealistának is el kell ismernie, hogy van bennük változás, például kialakulnak és megszűnnek, s ezek a történések valósággal lejátszódnak és léteznek” (Kant 2003. 654; lásd még 665, továbbá Kant beszámolóját Schultz lelkész recenziójáról: 679–680; AA X. 107, 115, 133–134). Az a benyomásunk támadhat mindebből, hogy Kant olyan ellenfelet választott magának „empirikus idealistaként”, aki azt valóban csak „játssza” (lásd Kant 2004a. 705, A369).

A történeti vonatkozásokat azonban most félretéve, vajon mit ér ez a „cáfolat” magában Kant rendszerében? Hiszen a szóban forgó „belső tapasztalat”, „meghatározott létezés” egy empirikus ismeret, amely a kritikai filozófiában nem

¹² Illetve B275 is a magyar fordításban, az Előszóból – Kant utasítása szerint – beillesztve.

¹³ Lásd ehhez Boros Gábor értelmezését, amely szerint önmagam gondolata vagy ideája Descartes-nál (is) „azokat a gondolatainkat kíséri, melyeknek tartalma más, mint önmagunk”, „az a különleges idea, amely benne foglaltatik valamennyi többi dolog bármilyen kognitív aktus révén létrejövő ideájában” (Boros 2004. 33–34).

képvisel sem olyan abszolút bizonyosságot, még kevésbé olyan kiinduló alapot, mint Descartes és az ő számára is a „Gondolkodom”. Persze adott létezés lévén már következik belőle, a tapasztalat analógiáinak révén, hogy például valamely állandó szubsztancia alapul szolgáljon a számára.

Az érv sarokpontja, amelyre Kant a legnagyobb súlyt fekteti, láthatóan az, hogy ez a szubsztancia külső, térbeli kell, hogy legyen. Ezzel eljutottunk ahhoz, hogy mit is bizonyít ez a tapasztalati, egy bizonyos „tárgyra” vonatkozó feltevés. Természetesen „a térben rajtam kívül”, nem pedig önmagukban való dolgok létezését. Azt is láttuk, hogy persze csak *általában*: „ez vagy az a vélt tapasztalat” külön vizsgálatot kíván a valóságosságát illetően. Éppen ezért lehet megvilágító, hogy Kant az idealizmus cáfolatát „a *külső szemlélet* objektív realitásának szigorú” bizonyításaként nevezi meg, amely talán még a metafizika „lényegi céljai” szempontjából is fontos (Kant 2004a. 45. lj., BXL. lj. Kiemelés tőlem – H. Z.). A második kiadásban még az alaptételek rendszerének lezárásakor is fontosnak találja Kant felhívni a figyelmet a *külső* szemléletek szükségességére a kategóriák objektív realitásának kimutatásához. Végig is pásztázza, kivált a viszonykategóriákat, bemutatva, hogy dedukciójukkor mennyire elengedhetetlenek a térbeli szemléltetés példái. Megjegyzésével szándéka szerint (a pusztán a belső tudatra hagyatkozó önismeret korlátainak demonstrálásán túl) az idealizmus előadott cáfolatát is aláátmasztja (Kant 2004a. 255–257, B291–294). Ez valóban pontos kifejezés, amennyiben a cáfolat épít az alaptételek analitikájára. Érdeemes ugyanis figyelmet szentelni annak, hova is illesztette be Kant a második kiadásban az idealizmus cáfolatát.

Mintegy függelékként kapcsolódik az empirikus gondolkodás második posztulátumához, amely egy tárgy valóságos voltához azt követeli meg, hogy az a tapasztalat analógiái szerint összefüggjön az észleletek némelyikével. Mert ez esetben „a mondott analógiák vezérfonalát követve valóságos észleleteinktől lehetséges észleletek egy során át eljuthatunk a dologhoz” (Kant 2004a. 242–243, B272–273). A második kiadásba ide illesztett „Idealizmus cáfolatát” azzal a kijelentéssel vezeti be, hogy az idealizmus „súlyos ellenvetéssel él a létezés közvetett bizonyításának e szabályai ellen” (Kant 2004a. 243–244, B 274), majd a Descartes-nak tulajdonított cáfolandó nézetet úgy definiálja, mint amely szerint a tárgyak létezése a térben rajtunk kívül kétséges és bizonyíthatatlan. Ezek után úgy vélhetnénk elhelyezni a cáfolatot ebben a témakörben, hogy az idealizmus csupán a saját magunk létezését mint közvetlen tapasztalatot fogadja el, a külső tárgyakét (amire csak következtethetünk) viszont nem (lásd Kant 2004a. 244–245, B274–276), ám a posztulátumra alapozva bizonyíthatjuk: a külső dolgok közvetett (lehetséges) észlelete is valóságos tapasztalatnak minősül. Csakhogy Kant a *tapasztalat* szónak az észleletek helyébe csempészésével és e terminussal a saját rendszerében vele járó tartalmas fogalomnak az idealistára oktrojálásával egyenesen megfordítja a viszonyt. Az idealizmus által közvetlennek ítélt állítólagos „belső tapasztalat csupán közvetett tapasztalat, s csak külső tapasztalat ré-

vén válik lehetségessé”, mely utóbbiról pedig állítja: „bizonyítottuk, hogy a külső tapasztalat voltaképpen közvetlen tapasztalat” (Kant 2004a. 246, B276–277).

Mit jelenthet tulajdonképpen Kant rendszerében a „közvetlen tapasztalat” kifejezésben a közvetlenség? A most olvasottak szerint azt, hogy a külső tapasztalat feltétele (közvetítője) a belsőnek. Ezzel Kant a valóságosság posztulátumát egy nem várt fordulattal az önismeretre alkalmazza, megmutatva, hogy ennek is össze kell függenie egy valóságos észlelettel, amely külső: egy „állandó észlelését” feltételezi (Kant 2004a. 245, B275–276). Ám azt mégsem gondolhatjuk, hogy ezen észlelet közvetlensége e speciális közvetítő szerepéből adódik. Azt pedig, hogy „bizonyítottuk”, úgy érthetjük, hogy egy létezés ismeretéből indultunk ki, amely a posztulátum szerint megkövetel vele összefüggő közvetlen „tapasztalatot” (helyesebben: észleletet) is. Nem transzcendentális dedukcióval van dolgunk, mert nem általában a tapasztalat lehetőségfeltételét mutattuk fel, hanem csak egy sajátos tapasztalatét: az önismeretét (amelyről nem árthat ismét hangsúlyozni, hogy nem azonos a transzcendentális dedukció premisszájaként is szolgáló öntudattal).¹⁴

S valóban a helyére is teszi Kant a közvetlenség kérdését, és ezzel magát a cáfolatot is egy lábjegyzetben. „A külső dolgok *létezésének* közvetlen tudatát a fönti tétel nem feltételezi, hanem bizonyítja, függetlenül attól, hogy belátjuk-e e tudat lehetőségét vagy sem” – kezdi (Kant 2004a. 246, lj., B276, lj.). Ez a súlyos feltételből eredő (mégoly „szigorú”) bizonyítás „e tudat lehetőségének” kritikai előfeltevésén alapul, erről szól valójában a lábjegyzet folytatása.

Az ilyen tudat lehetőségét firtató kérdés a következőképpen hangoznék: csupán belső érzékkel rendelkezünk-e, a külső jelenségek kapcsán pedig csak képzeletünkre hagyatkozhatunk, de érzékre nem? Világos azonban: hogy valamit akár csak elképzeljünk mint rajtunk kívül lévő, azaz a szemléletben megjelenítsük érzékünknek, ehhez már rendelkezniünk kell külső érzékkel, és így közvetlenül meg kell különböztetnünk a bármiféle képzeletre jellemző spontaneitástól valamely külső szemlélet puszta receptivitását. Mert ha a külső érzék sem volna egyéb a képzelet termékénél, ezáltal megsemmisülne maga a szemlélés képessége, melyet a képzelőtehetségnek kell meghatároznia (Kant 2004a. 246, lj., B276–277, lj.).

A probléma tehát a képességek szintjén merül fel, és a kritikai filozófia egyik alapfeltevésének, spontaneitás és receptivitás megkülönböztetésének részeként a külső érzék és szemlélés képességére tartozik, amely által egyedül kapunk „adatokat” a diszkurzív értelem.¹⁵ A rendszer egészéből és magából a rend-

¹⁴ Allison joggal bírálja e különbségtétel elmulasztása miatt azt a Strawson által forgalomba hozott interpretációt, amely a cáfolatot a transzcendentális dedukcióhoz tartozónak tekinti (lásd Strawson 2000. 167–172, Allison 1983. 294–296).

¹⁵ Allison a bizonyítást és annak előfeltevését két egymástól elválasztható érvnek tartja. Az előbbiről joggal állapítja meg, hogy elfogadva a „belső tapasztalat” feltevését a szkepti-

szereszméből kiindulva pedig láttuk az előző részben, hogy ez az előfeltevés már a lélek ideájának a kritika mint a rendszer propedeutikája céljából való regulatív használatán alapul. Ezért nem „puszta hívésként” (lásd Kant 2004a. 46, lj., BXXXIX, lj.) alapozza meg a külső érzék nyújtotta érzetek realitását az, hogy az ész „minden térbeli *jelenségről* mint a *gondolkodás* műveleteitől teljességgel különböző valamiről”, nevezetesen mint a *gondolkodás anyagáról* alkot képzetet (Kant 2004a. 544, A682–683/B710–711).

„E transzcendentális idealizmus mellett tettünk hitet (*haben wir uns... erklärt*) már az elején” (Kant 2004a. 705, A370), és ezt az állásfoglalást magyarázza azután az idővel kapcsolatos említett ellenvetésre adott válasz a transzcendentális esztétikában.

Az idő kétségkívül valóságos – mint a belső szemlélet valóságos formája. Tehát szubjektív realitás illeti meg belső tapasztalatunk vonatkozásában, azaz valóban rendelkezem az idő, valamint időbeli meghatározásaim képzetével. Valóságosnak tekinthető, csak nem tárgyként, hanem olyan képzetként, melyben önmagamot mint objektumot fogom föl (Kant 2004a. 90, A37/B53–54).

A tiltakozás az idő idealitását illetve, ragaszkodván az ezzel ellentétesnek gondolt realitásához. Kant az utóbbi fogalom kiterjesztésével és egyben az előbbi pontosításával megszünteti az ellentétet: azzal, hogy „semmi egyéb, mint belső szemléletünk formája”, „empirikus értelemben, minden tapasztalatunk feltételeként, az idő reális marad” (Kant 2004a. 90, A37/B54). Ugyanez vonatkozik az idealizmusnak úgyszólván áldozatul dobott térre is. A külső tárgyak szemléletének formája sincs máshol, mint „a szubjektumban, akinek a tárgy megjelenik, amely azonban e tárgyhöz mint jelenséghez valóságosan és szükségszerűen hozzátartozik” (Kant 2004a. 91, A38/B55). Ezzel pedig (a „cáfolatot” a maga helyén kezelve) visszatértünk a Berkeley-féle idealizmushoz való viszony, az azzal való egyezés vagy különbség problémájához.

kus-idealista igazi cáfolatával megfelel Kant itteni szándékának. Az utóbbit viszont, vagyis a külső érzék objektív realitását, amelyből pedig maga a bizonyítás is táplálkozik, inadekvátnak és Kant „képességpszichológiájával” összefonódó dogmatikus állításnak tartja. Nem látja jogosultnak a következtetést pusztán külső *képzetekből* a tényleges tapasztalatnak és valóságos létezésnek a „háttérére”. Ezt szerinte Kant csak tervként fogalmazhatta meg a cáfolatot záró utolsó megjegyzésben: „Itt csak annyit kellett bizonyítanunk, hogy egyáltalán bármiféle [*überhaupt*] belső tapasztalat csupán valamilyen (*überhaupt*) külső tapasztalat révén lehetséges” (Kant 2004a. 247, B278–279; Allison 1983. 300–303). Valójában azonban a cáfolat eleve csak a második posztulátum és az egész transzcendentális logika mint háttér előtt merülhet fel.

2. Az idealizmus igazolása

Hogy rendszerének sajátosságát tisztázza, Kant a *Prolegomenában* pontos meghatározásokat próbál adni az eltérő nézetekről. Ezek megfelelő szemszögből és megvilágításban tekintve talán valóban segítenek megérteni az ő álláspontját.

Minden valódi idealista mondanivalója – az eleai iskolától Berkeley püspökig – a következő formulában foglalható össze: »minden ismeret, amely az érzékekből vagy a tapasztalatból származik, merő látszat, és csupán a tiszta értelem és ész eszméiben van igazság.«

Az én idealizmusom irányadó és meghatározó alaptétele ezzel szemben a következő: »a dolgokról minden olyan ismeret, amelyet a tiszta értelemből vagy a tiszta észből merítünk, merő látszat, és csupán a tapasztalatban van igazság.«

De hát ez szöges ellentéte a tulajdonképpeni idealizmusnak. Mi késztetett akkor arra, hogy e kifejezést épp az ellenkezőjére használjam fel? (Kant 1999. 160, AA IV. 374).

Berkeley idealizmusát nevezi még misztikusnak és rajongónak is Kant (Kant 1999. 55, AA IV).¹⁶ Nem tudjuk meg innen, pontosan miért rajong szerinte a püspök, sokkal inkább azt, mit tagad, mégpedig dogmatikusan. Ebben persze Kant (legjobb esetben is) téved, ám pillanatnyilag nem azt kutatjuk, mennyire ismerte Berkeley filozófiáját, vagy hogy milyen manőverekkel iparkodott elhárítani az összehasonlítást,¹⁷ hanem csak azt, ami ebből a transzcendentális idealizmus értelmezéséhez felhasználható. Nyilván az ellentét hangsúlyozása érdekében sarkította ki a saját idealizmusának leírását is, de anélkül, hogy távolabbi összefüggésekre hivatkoznánk, már a rögtön ezután következő magyarázatból is látszani fog, hogy ez így szintén hamis.

Mi is hát az a közös pont, amely miatt a „szöges ellentét” dacára ezt az elnevezést választotta?

¹⁶ Persze nem csak ő, de hogy eleai filozófus volna, azt a gondolatot talán Hamanntól vette: „Az eleata, misztikus és rajongó *Cloyne*-i püspök” (Hamann 2003. 263; lásd Turbayne 1969. 115. lj.).

¹⁷ A leginkább elfogadott nézet szerint csak másodkézből való ismeretei voltak Kantnak, bár elvileg olvashatta a *Három párbeszédet* németül, valamint *A mozgásról* című latin nyelvű írást. Komoly kihívást intézett ez ellen Turbayne tanulmánya, melynek konklúziója szerint Kant gondosan tanulmányozta és teljesen megértette az említett műveket, amiből következően Berkeleyről tett elferdített megnyilatkozásait szándékos félreértelmezéseknek kell tekintenünk (Turbayne 1969. 113–115). Érdekes módon Allison úgy próbálja védelmezni a königsbergi bölcset „filozófiai jelentőségét és személyes becsületességét” e támadás ellen (Allison 1973. 49), hogy elfogadja Turbayne tézisént Kant Berkeley-ismereteiről, és bizonyítani próbálja, hogy Kant nagyon is adekvát módon írja le a rendszerük közti alapvető különbségeket.

A tér és az idő – mindazzal együtt, amit magukban foglalnak – nem önmagukban való dolgok, s nem is ilyen dolgok önmagukban való tulajdonságai, hanem pusztán az e dolgokról adódó jelenségekhez tartoznak; e pontig ugyanazt vallo, mint az idealisták. Csakhogy ők – s közülük is elsősorban Berkeley – a teret pusztá empirikus képzetnek tekintették, úgy vélvén, hogy az – összes meghatározásával egyetemben – éppúgy csak tapasztalat vagy észlelés útján ismerhető meg, akárcsak a benne lévő jelenségek (Kant 1999. 160–161, AA IV. 374).

Ha nem volna itt jelezve egy fordulat („csakhogy”), akkor a fenti „alaptételekre” hagyatkozva (álnaivan) úgy vélekedhetnénk, még mindig tart a nagy egyetértés, s csak most válik el az ocsú a búzától: a „valódi” idealista számára a tér és a benne lévő jelenségek azért merő látszatok, mert csak tapasztalat vagy észlelés útján ismerhetők meg, az „enyém” szerint viszont éppen *ezért* van bennük igazság. Csakhogy a valódi *csakhogy* persze ezután következik. Kant arra hivatkozik, hogy megmutatta: a teret „összes meghatározásával egyetemben megismerhetjük *a priori*, minthogy a tér – s éppígy az idő is – érzékelésünk tiszta formájaként minden észlelést vagy tapasztalatot megelőzően birtokunkban van, s ez tesz egyáltalán lehetővé minden érzéki szemléletet és egyszersmind minden jelenséget is”. Továbbá:

tekintve, hogy az igazság kritériumait általános és szükségszerű törvények adják kezünkbe, Berkeley értelmezésében a tapasztalat nem tartalmazhatja az igazságnak semmilyen kritériumát, mivel (összerinte) az abban feltároló jelenségek alapjául *a priori* semmi sem szolgál, amiből egyenesen következik, hogy a tapasztalat nem egyéb, mint merő látszat; ezzel szemben a mi felfogásunk szerint a tér és az idő (a tiszta értelmi fogalmakkal való kapcsolatukban) minden lehetséges tapasztalatnak *a priori* törvényt szabnak. (Kant 1999. 161, AA IV. 375)

Ami azt illeti, Berkeley nagyon jól megvan az ő igazságkritériumaival, és téves következtetésnek tartja, hogy ezekkel a tapasztalatot látszattá változtatná (lásd pl. Berkeley 1985. 191–194). Az igazság az, hogy ebben a tekintetben ő az „én idealizmusom” képviselője. Ezzel szemben Kant „valódi” és „tulajdonképpen” idealistának bizonyul azzal, hogy a tapasztalatban csak a tiszta érzéki formák és a tiszta értelmi fogalmak összekapcsolásából eredő általános és szükségszerű törvények adják az igazságot, ezek hiányában az merő látszat volna.

Ennyiben tehát ez a kiforgatott és hamis beállítás is vet némi fényt a transzcendentális (formális, kritikai) idealizmus mivoltára, az elhárító gesztus meggyőző voltának kérdésétől eltekintve is. „A tulajdonképpen idealizmus mindig hajlamos a rajongásra, nem is való másra; a magam idealizmusát ellenben egyedül arra szánom, hogy a tapasztalat tárgyairól *a priori* szerzett ismereteink lehetőségét érthetővé tegye” (Kant 1999. 161, lj., AA IV. 375, lj.). Való igaz, a tiszta értelmi fogalmak (kategóriák) dedukciójának eredménye, hogy csak tapasztalati

megismerésre alkalmazhatók. Ennyiben jogosan vallja Kant, hogy „[a]z én helyem a tapasztalat termékeny mélye”, s hogy a *transzcendentális* szó (az *igazság* jelzőjeként is) azt hivatott jelölni, „ami a tapasztalatot (*a priori*) megelőzi ugyan, ám anélkül, hogy bármi más rendeltetése volna, mint hogy a tapasztalati megismerést lehetővé tegye” (Kant 1999. 159, lj., AA IV. 373, lj.).

Csakhowy ez az idealizmus „távolról sem alkotja [...] a rendszer lelkét” (Kant 1999. 160, AA IV. 374). Ellenben ugyanezen dedukció másik oldala, hogy a tapasztalattal (annak lehetőségfeltételeiként) legitimált kategóriák jogalapot teremtenek a tiszta ész ideáinak morális és teológiai használatához. A tiszta ész e „gyakorlati célzatú kibővülését” gondosan és pontosan előrejelzi az első *Kritika*, és alkalmazza a második (lásd különösen Kant 2004a. 168, lj., B166, lj., illetve Kant 2004b. 63–71, 160–169, AA V. 50–57, 134–140). A transzcendentális dedukciónak ezt a kettős funkcióját és a kettős szándékot, amit beteljesít, jól kifejezi Kant *határ* metaforája a maga két oldalával. Ám „[a] tapasztalat, amely mindent magában foglal, ami az érzéki világhoz tartozik, nem szab határt önmagának [...]. Csak az szabhat neki határt, ami rajta teljességgel kívül esik, ez pedig a tiszta értelmi létezők tartománya. Ez azonban számunkra üres tér, legalábbis amennyiben ezen értelmi létezők természetének *meghatározásáról* van szó” (Kant 1999. 142, AA IV. 360–361). Maga a határ viszont, melyet az ész szab az értelemnek, pozitív ismeret, és pontos megvonásában kulcsszerepe van a szemléleti formák *a priori* voltának – amelyek, mint korábban láttuk, mindenekelőtt *ezért* mondhatók „ideális jellegűeknek” (Kant 2004a. 83, B44).

Hogy tehát „csupán a tapasztalatban van igazság”, azt Kantnál a *tiszta értelem* állapítja meg, mégpedig az *ész eszméinek*, közelebbről a metafizika kidolgozásának „lényegi céljai” érdekében végzett „tudományos kritika” részeként (Kant 1999. 143, AA IV. 362). Ily módon a transzcendentális idealizmus rendszere – a tiszta filozófiához tartozó „eszköztár” részeként – a transzcendentális ideák (Isten, halhatatlanság, szabadság) szolgálatában áll, melyek a legfőbb célra irányuló morális viselkedésünkkel függnek össze (Kant 2004a. 625, A800–801/B828–829). A metafizika két részének ezt a rendjét adja vissza *A tiszta ész kritikája* második kiadásának előszavában a „próbakő” hasonlat, amely a megismerés *a priori* módon való jelenségekre korlátozását az ész feltétlen ideáinak pusztá – de immár cáfolhatatlan – elgondolhatóságával legitimálja (Kant 2004a. 34 skk., BXVIII skk.). És ezt látjuk megelőlegezni abban a szakaszban, amely a kritikát az ideák strukturálta „felső erkölcsi építmény” számára talajt előkészítő munkaként jeleníti meg (Kant 2004a. 315, A319/B375–376).

A tudás korlátozása továbbá a túlvilági élet olyan reménye, a szabadság olyan tudata és a világ teremtetőjébe vetett olyan hit kedvéért történik, amelyek a „közöséges emberi értelmet” meggyőző *észérveken* nyugszanak. A filozófiai iskolának itt, vagyis „az általános emberi érdekeket érintő dolgok terén”, arra kell szorítkozniuk, hogy az emberek túlnyomó és „a legnagyobb tiszteletet érdemlő” többsége számára „általánosan hozzáférhető és a morál céljaira elégséges bizo-

nyítékokat kidolgozzák” (Kant 2004a. 41–42, BXXXII–XXXIII). Végeredményben tehát a mindennapi szóhasználat értelmében vett „közönséges” idealizmus céljai vezérlik a filozófus kritikai idealizmusának kiépítését. Ez az eszme pedig ismét fel kell, hogy idézze Berkeley alapvető szándékait is.

A *Három párbeszéd* előszavában úgy vall erről – a *Tanulmányra* is értve természetesen –, mint arról a gyógymódról, amely az érzékeink hatáskörébe nem tartozó dolgok utáni hiábavaló és haszontalan kutatástól az emberi értelmet viszsztatéríti a józan ész természetes alapelveihez. Ez (a tudomány gyakorlatra irányulásán túl) azzal a jótékony hatással járna, hogy

az erkölcs és a természeti törvény tanulmányozása jobban elterjedne a tehetséges és jó képességű emberek körében, [...] pontosan meghatározódna a jó és a rossz mértéke, és a természetes vallás alapelvei éppoly ügyesen tagolt és világosan összekapcsolt, szabályszerű rendszerré formálódna, mint némelyik más tudomány alapelvei, [...] azt is megmutatná, hogy a kinyilatkoztatásnak az emberi kutatás körébe tartozó területei a józan észnek a lehető legjobban megfelelnek (Berkeley 1985. 278–279).

Berkeley a *Tanulmány* II. részeként végül is nem, Kant viszont megvalósította lényegében *ezt* a programot a „talaj megtisztítása” után a második két *Kritiká*-ban, valamint erkölcs- és vallásfilozófiai műveiben.

A két filozófus közötti rokonságnak e legfőbb célokat illetően az látszik el-
lene mondani, hogy Berkeley a megismerés alapelvei révén bizonyítani véli a lélek halhatatlanságát és Isten *közvetlen* gondviselését is. Különösen az utóbbi szemléletmód miatt érdemelheti ki a „rajongó és misztikus” jelzőket. Kantnak az effélettől való állítólagos „irtózását” a Berkeleyval való elutasító magatartása indokának vélhetnénk, még a róla való ismereteinek alapossága vagy felületessége kérdéséről függetlenül is (lásd Turbayne 1969. 115). Telitalálatnak minősíthetjük Norman Kemp Smithnek azt az erre utaló megjegyzését, mely szerint Kant Berkeley idealizmusát a spiritizista Swedenborg tanításával kapcsolta össze, amely képzettársítást megerősített, hogy Platón mellé helyezte az ír filozófust (Kemp Smith 1923. 158, 4. l.). Az *Egy szellemlátó álmában* a „fantasztá” (és már az adott fejezet címe szerint is „rajongó”) főbb elképzeléseinek ismertetése után Kant pontosabb fogalmát adja Berkeley idealizmusának is, mint a róla szóló kijelentéseiben. „Egy eljövendő értelmező ebből majd arra következtet, hogy Swedenborg idealista, mert e világ materiájának még saját szubzisztenciáját is tagadja, s ebből következőleg talán csak összefüggő jelenségnek tartja, mely a szellemvilággal való összekapcsolódásából fakad” (Kant 2003. 500, AA II. 364). Azután pedig „minden rajongók legádázabbja vad agyrémeinek” taglalását egy aggályait kifejező, (Szókratészre is találó) sejtelmes hasonlattal zárja. „[H]abár a természet jelenségeinek elkötelezett kutatója” szekrényében torzszülöttek kitömött példányait is tárolja, „mégis igen óvatossá kell lennie, hogy ne mutassa meg azokat bárkinek, s főleg ne túlságosan egyértelműen”, mivel az olvasók

között „az ideális befogadás [vagy fogantatás: *Empfängnis* – H. Z.] tekintetében másállapotúak is akadhatnak” (Kant 2003. 502, AA II. 366; vö. Platón 2001. 24–28). Ezzel viszont már az is felrémlik, hogy mit is talált el valójában Kemp Smith megjegyzése.

Kant ugyanis nemcsak kifejezi „hajlandóságát”, sőt elfogultságát az efféle „agyrémek” iránt, és vallja be később Mendelssohn-nak, hogy az irónia hangneme ennek leplezésére is szolgált (lásd Kant 2003. 468, 484–485, 622, AA II. 335, 349–351, X. 70), de éppen ebben a műben adja először nyilvánosan is (talán szerinte még így is „túlságosan”) egyértelmű jelét annak, hogy ő maga is áldott állapotban van. Itt tűzi ki a metafizika elé azt a feladatot, hogy az emberi ész pontos határainak megvonásával semmissé tegye a nem érzékelhető világban található tárgyak kutatását, a hasznosság és (immár néven nevezve Szókratészt) „a bölcs együgyűség” tanaihoz térítvén ezzel (Kant 2003. 486, 504–506, AA II. 351–352, 368–369). Az utóbbi az erényre és a másvilág reményét arra alapozó erkölcsi hitre vonatkozik (Kant 2003. 509, AA II. 372–373), de „az immateriális világ erkölcsi egységeként” egy kitérőben még a „szellemvilág” elképzelése is kap hipotetikus értelmet (Kant 2003. 465–469, AA II. 334–337). Szó volt már róla, hogy a négy évvel későbbi, tartalmában és előadásmódjában is ellenpontnak tartott *Székfoglaló értekezés* a metafizika pozitív, „dogmatikus” részének tárgyaként az isteni és erkölcsi tökéletesség platóni ideáját jelöli meg. De emellett még ebben a szigorúan tudományos műben sem tagad meg magától Kant egy – ezúttal Malebranche rendszeréhez közel állónak vallott – „misztikus vizsgálódások nyílt vizeire” kimerészkedő megjegyzést. Egy a metafizikai bizonyosság határait átlépő, de „fáradozásra érdemes” kutatás kimutathatná, hogy a tér és az idő – értelemmel fölfogható okaikat tekintve – nem más, mint az emberi elmét minden mással egyetemben fönntartó végtelen erőnek a megjelenő tárgyak körén belüli mindenütt-jelenvalósága, illetve örökkévalósága (Kant 2003. 552–553, AA II. 409–410).

Bátran állíthatjuk, hogy Kant nemhogy irtózott volna a misztikusoktól és rajongóktól, hanem egyenesen vonzódott a nézeteikben megbúvó végső szándékhoz, és tévedés volna ezt a vonzalmat a „prekritikai korszakhoz” kötni. Hiszen *mindhárom* Kritikának a végén, az egész rendszer betetőzéseként adja elő (a kétségkívül nagyon is *közvetett* teleologikus gondviselés alátámasztásául) Isten transzcendentális predikátumait morálteológiai alapon bizonyító koncepcióját. Az elsőben még tervezetként (Kant 2004a. 635, A815/B843, lásd 515, A641–642/B669–670 is), a másik kettőben már a kategóriák dedukciójának arra az eredményére hivatkozva, hogy általuk gondolhatók el még az ideák semmiféle tapasztalatban meg nem adható tárgyai is, amelyek realitását itt a tiszta gyakorlati ész teremti meg (Kant 2004b. 162–167, AA V. 136–140; Kant 1997. 389, 433–435, AA V. 444, 483–484). A rajongás elutasítása tehát nem a „misztikus” nézeteknek szól, hanem a bizonyító alapok hiányának. Nem mintha neki, Kantnak volnának kételyei, hanem mert a filozófia ideálja nála a „tudomány útján haladó” böl-

csesség. A bölcsesség „rászorul a tudományra, nem azért, hogy tanulhasson tőle, hanem hogy annak közvetítésével előírásainak érvényt és tartósságot szerezhessen” (Kant 2004a. 659, A850/B878, Kant 1998. 29, AA IV. 404; lásd még pl. Kant 2004b. 130, AA V. 108).

Lehetséges ezért oly módon is védelmezni Kant „filozófiai jelentőségét és személyes becsületességét”, hogy közben akár feltételezzük a Berkeley eszméiről való pontos ismereteit, de nem próbáljuk igazolni a róla adott félreértelmezéseit. Eszerint Berkeley elméletét egészséges „magzatként” ugyan, mégis szörnyszülöttnek beállítva kellett Kantnak rejtegetnie az arra tapasztalhatóan nem fogékony közönség elől. Sajátos fénytörésbe kerül így Turbayne cikkének Ernst Machra hivatkozó zárómondata, amely szerint Berkeley nézetét Kant titokban megőrizte (Turbayne 1969. 116). S ez talán még Swedenborgéről is elmondható. Platónra gondolva pedig nem is kell titokról beszélnünk, csakis az őrzésről.

IRODALOM

- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven and London, Yale University Press.
- Allison, Henry E. 1973. Kant's Critique of Berkeley. *Journal of the History of Philosophy*. 11/1. 43–63.
- Berkeley, George 1985. *Tanulmány az emberi megismerés alapekveiről és más írások*. Ford. Faragó Szabó István – Fehér Márta – Vámosi Pál. Budapest, Gondolat.
- Boros Gábor 2004. Descartes és Kant. *Világosság*. 45/10-11-12. 27–35.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Hamann, Johann Georg 2003. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Rathmann János. Pécs, Jelenkor.
- Kant, Immanuel 1992. *Werkausgabe III–IV. Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel AA (1902–). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*, II–V., IX–X. kötetek. Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor – Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kemp Smith, Norman 1923. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London, Macmillan.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán – Nyíri Tamás. Budapest, Európa Könyvkiadó.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005. *Újabb értekezések az emberi értelemről*. Ford. Boros Gábor – Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Sallay Viola. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Malebranche, Nicolas 2007. *Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról*. Ford. Kékedi Bálint – Moldvay Tamás – Schmal Dániel. Budapest, L'Harmattan.
- Platón 2001. *Theaitétosz*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz.
- Schmal Dániel 2006. *Természettörvény és gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest, L'Harmattan.
- Schmal Dániel 2007. Az érzékelés „nyelve” a XVII. században. *Magyar Filozófiai Szemle*. 51/1–2. 1–19.
- Schmal Dániel (szerk.) 2010. *Lélek és elme a kartezianizmus korában. Elmefilozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan.
- Spinoza, Benedictus 2001. *Etika*. Ford. Szemere Samu – Boros Gábor. Budapest, Osiris.
- Strawson, Peter F. 2000. *Az érzékelés és a jelentés határai*. Ford. Orosz István. Budapest, Osiris.
- Taylor, A. E. 1997. *Platón*. Ford. Bárány István – Betegh Gábor. Budapest, Osiris.
- Turbayne, Colin Murray 1969. Kant's Relation to Berkeley. In Lewis W. Beck (szerk.) *Kant Studies Today*. LaSalle (Illinois), Open Court. 88–116.
- Wilson, Margaret Dauler 1999. *Ideas and Mechanism. Essays on Early Modern Philosophy*. Princeton (New Jersey), Princeton University Press.

RÓZSA ERZSÉBET

A modern individuum „szubjektív vallásossága” és az abszolút szellem relativizálása Hegelnél*

Minden embernek van tudata Istenről mint magasabb élettéről, igazi méltóságáról, élete ünnepnapjáról.

(Hegel 1993. 4).

Az alábbiakban a vallás „szubjektív oldalára” koncentrálok, amit Hegel „szubjektív vallásosságnak” és „érzelemben való hitnek” nevezett, és – miként a fenti idézet is mutatja – mindenki javára írt. Adódik a kérdés: milyen értelemben lehet az Istenről való tudás konstitutív a modern egyén önértelmezése, magáról alkotott koncepciója és önmeghatározása (önmegvalósítása) számára? A „Selbstkonzeption” és „Selbst-Konstitution” R. Brandom kifejezései (Brandom 2004. 44–48, 74–76), amelyeket Hegelhez kapcsolódva olyan problémákra fókuszálva alkalmaz, amelyeket Hegel elsősorban a *Jogfilozófia* moralitás-fejezetében az önreflexió (Selbstreflexion) és az önmeghatározás (Selbstbestimmung) fogalmainak explicálása során tematizál (Hegel 1983. 125–132). Ám Brandom e fogalmak alkalmazásakor eltekint attól, hogy ezek Hegelnél a moralitás szisztematikus közegében – azaz a gyakorlati individualitás és a modern individuum tematikájának centrumában – találhatók, ezért ezen az „állásponton” („moralischer Standpunkt”) szerveződik értelmezési horizontjuk is. Vagyis Hegel individuumelméletének rekonstruálása során, amelynek középpontjában a neopragmatikusoknál a *praktikák* tematikája áll, a mindenkori „álláspont” mint perspektíva sem hagyható figyelmen kívül: ezt is be kell vonnunk az értelmezési keretbe mint jelentést konstituáló faktort. Az amerikai Hegel-reneszánsznak erre a deficitjére többek között V. Hösle hívta fel a figyelmet, aki a hegeli fogalmiságot kéri számon (Hösle 2005. 139–158). Ugyanakkor a neopragmatikus diszkusszió fontos impulzusokat adhat és ad a kortárs Hegel-értelmezések számára. Eközben fölvethető az a kifogás is, hogy nem szerencsés eliminálni a fogalmiság mellett a

* A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010–0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

rendszeralkotás problematikáját sem a jelenkori Hegel-vitákból. Az alábbiakban érveket hozok föl annak alátámasztására, hogy egy mai Hegel-értelmezés lehet hű Hegelhez, miközben a rendszeralkotás vonatkozó kérdéseit aktualizálja, vagyis egyszerre lehet hegeli értelemben korrekt, Hegelhez hű, s egyben megfelelhet korszerű értelmezési elvárásoknak.

Megalapozottan állíthatjuk, hogy a hegeli rendszer lehet konstitutív a gyakorlati individualitás, illetve a modern individuum hegeli koncepciójának (re)konstrukciója számára. E két fogalommal azt a hegeli tematikát jelöljük, mely köré a neopragmatikus viták is rendezhetők. *Gyakorlati individualitás*on a hegeli gyakorlati filozófia átfogó „szubjektumát” értjük, amelybe beletartozik a szubjektivitás összes alakja a szellem szintjeinek és formáinak közegében. Szisztematikusan átfogó, egyszersmind korszerű, a motivációkat, praktikákat, ezek intézményi kereteit egyaránt felölelő, integráló fogalom, amely a rendszerdimenziók (mindenekelőtt a szubjektív, objektív és abszolút szellem) metszéspontján áll elő, e dimenziók relációit jelentő fogalomkomplexumként. Fontos hangsúlyozni, hogy ez nem azonos Hösle „fogalomelmélet” követelményével, aki a lineáris rendszer (logika, természetfilozófia, szellemfilozófia, ezen belül a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem) fogalmiságát érti ezen, és ezzel beszél a hegeli rendszer-értelmezések régi csapdjába. A gyakorlati individualitás tematikája ugyanis nem valamely meghatározott helyen, ebben és ebben a műben, fejezetben, ezen és ezen az oldalon található, hanem a szellem rendszerdimenzióinak (a lineáris és dinamikus kettős belső, „ezoterikus” dimenzió, illetve a rendszer „exoterikus” dimenziója) egymásra vonatkoztatásában, komplexumaiban és konstellációiban áll elő. (Ezen túl kapcsolódik a logika és a természetfilozófia individualitás-fogalmaihoz is.) Nézetem szerint az ily módon előálló fogalmi konstrukcióknak és konstellációknak megvilágító szerepe lehet a rendszerhez kötött fogalmiság mai témák és viták számára való konstitutív jellegének felmutatásában. Kellően nyitott fogalomkomplexumot nyerünk ezzel ahhoz, hogy komolyan vehessük a neopragmatikus vitákat a praktikákról, a vágyakról, az elismerésről, összekapcsolva ezeket a hegeli rendszerépítkezés elemeivel.¹ A modern individuum a praktikus individualitás általános, rendszerorientált fogalomkomplexumához viszonyítva annak konkrét, egyénileg, egyszersmind történetileg, szociokulturálisan meghatározott és meghatározható alakja. Ez az önmagát meghatározó, egyszersmind élete kontextusaihoz kötött egyénalakzat mint a modernitás individuum az, akit Hegel a mottóban felidéz, s aki a maga *individuális-különös* életében *saját maga* szembeesül az abszolútum (Isten) kérdéskörével. Éppen ezen a szociokulturális kontextusoktól nem függetleníthető, sajátosan individuális horizonton jelenik meg

¹ A gyakorlati individualitás fogalmához: Rózsa 2007a. – A gyakorlati filozófia hegeli koncepciójához lásd uő 2005.

a „szubjektív vallásosság” tipikusan modern fenoménje, amelyet, Hegel felvetéseit számba véve, az alábbiakban közelebbről megvizsgálunk.

A modern ember vallásosságáról alkotott hegeli koncepcióról inspiráló értelmezést találunk P. Tillichnél, aki a fiatal Hegel alapvető jelentőségű gondolatát, a vallás *egzisztenciális* aspektusát állította előtérbe. Az alábbiakban rámutatunk arra a tényre, hogy az érett Hegel is megőrizte a vallásnak ezt az elemét. A kifejtés a következő lépésekben történik: 1. A vallás rendszertani elhelyezésének problémái és a „szubjektív vallásosság” szisztematikus státusza. 2. A vallás egzisztenciális aspektusa és a bensőség elve. 3. „Hit az érzelemben.” Az Istenhez való viszony episztemikus és individuális-egzisztenciális jelentései a szellem szisztematikus keretében és a nyelv közegében. 4. Az „egyesítés szükséglete” és szubjektív kielégítése az „érzelemben való hit” által. 5. Kitekintés.

I. A VALLÁS RENDSZERTANI ELHELYEZÉSÉNEK PROBLÉMÁI ÉS A „SZUBJEKTÍV VALLÁSOSSÁG” SZISZTEMATIKUS STÁTUSZA

A vallás a lineáris rendszerben az abszolút szellem középső foka, amelynek strukturálását Hegel a szemlélet, képzet és fogalom episztemikus formáira alapozta: a vallást ebben a relációban a képzethez rendelte. Ezen túl azonban találunk egy másik strukturálási elvet az abszolút szellemre vonatkozóan, amely különbözik a művészetnek, a vallásnak és a filozófiának az abszolút szellemben való fenti, episztemológiai alapú, lineáris és az episztemológiai deficitiek alapján történő hierarchikus elrendezésétől. Mint tudjuk, a filozófia a fogalom médiumának „tökéletessége” alapján a legmagasabb státuszt kapja az első elrendezés, a lineáris építkezés szerint. A második strukturálási elvben és ennek kivitelezésében viszont nem az episztemológiai szempontokat hangsúlyozza Hegel, hanem a vallás (vallásosság) egyéni-egzisztenciális és szociokulturális-történeti aspektusait, valamint az ennek megfelelő szociokulturális funkciókat. A *Bildung zur Freiheit*, a szabadságra való képzés/művelés mint felkészülés ennek gyakorlására e funkciókörnek a pregnáns kifejezése. Az alábbiakban ezt a második rendszerelvet és szerkezetet állítjuk középpontba.

A vallás e kétféle elhelyezésének és a rendszerbe való betagolásának megvilágítására idézzük Hegelt magát! Az érett művekből három szöveghelyre hivatkozom, s azért az érett művekből, hogy érzékeltessem az érett és a fiatalkori művek kontinuitását kardinális koncepcionális kérdésekben. Ti. a vallás „szubjektív oldala” az a motívum, amelyet mind az ifjúkori szövegekben, mind az érett művekben alkalmaz Hegel, ami így a koncepcionális folyamatosság megerősítésének egyik fontos tényezője.

Az *Enciklopédia* harmadik kiadásának (1830) harmadik kötetében, A *szellem filozófiájában* olvashatjuk a következőt:

Az abszolútum a szellem; ez az abszolútum legmagasabb definíciója. – Ennek a definíciónak a megtalálása s értelmének és tartalmának felfogása, ez volt – azt lehet mondani – minden művelődés és filozófia abszolút tendenciája, e pont felé igyekezett minden vallás és tudomány; csakis ebből az igyekezetből érthető meg a világtörténet. – A szellem szót és a szellem *képzetét* korán találták meg, s a keresztény vallás tartalma, hogy istent mint szellemet ismertesse meg. Annak, ami itt *adva* van a képzetnek, s ami *magánvalósága szerint* a lényeg, a saját elemében, a fogalomban való megragadása a filozófia feladata, s ez addig nem oldható meg igazán és immanensen, ameddig nem a fogalom és a szabadság a filozófia tárgya és lelke. (Hegel 1981. 30)

Az *Enciklopédia* második kiadásának (1827) előszavában az alábbi megfontolást találjuk:

A vallás a tudatnak az a módja, ahogyan az igazság minden ember, bármely műveltségű ember számára van; az igazság tudományos megismerése azonban tudatának különös módja, amelynek munkáját nem mindenki, sőt, csak kevesen vállalják. A *tartalom ugyanaz*, de ahogy Homeros néhány dologról mondja, hogy két nevük van, az egyik az istenek nyelvén, a másik a rövidéletű emberek nyelvén, úgy ama tartalom számára is két nyelv van, az egyik az érzelemé, a képzeté és az értelmi, véges kategóriákban és egyoldalú elvonásokban fészkelő gondolkodásé, a másik a konkrét fogalomé. (Hegel 1979. 18)

Az 1820-as *Jogfilozófia* előszavában áll a következő gondolat:

Nagy önfejlőség, de olyan önfejlőség, amely becsületére válik az embernek, hogy nem akar semmit sem elismerni az érzületben, amit nem igazolt a gondolat, – s ez az önfejlőség a jellemzője az újabb kornak, ezenkívül sajátos elve a protestantizmusnak. Amit *Luther* kezdeményezett mint hitet az érzelemben és a szellem tanúságában, ugyanaz, mint amit az érettebb szellem igyekszik a *fogalomban* megragadni, és így a jelenben felszabadulni és ezáltal helyét megtalálni benne. (Hegel 1983. 22)

Nincs itt mód e gondolatgazdag szöveghelyek sokrétű tartalmának kifejtésére és összehasonlításukra. Ehelyett csupán a választott szempontunk számára releváns néhány megjegyzésre szorítkozom. Az első és a második szöveghelyen ugyanazt a tárgyat, illetve tartalmat hangsúlyozza Hegel, azaz az abszolútumot. Ugyanakkor különbségeket mutat föl az abszolútumot tematizáló formák – az abszolút szellem formái –, jelen esetben a filozófia és a vallás között. Ezen eltéréseket – a lineáris rendszerelvnek megfelelően – a fogalom és a képzet episztemikus jellegeinek, illetve a filozófia fogalmi médiumához kapcsolt, a hierarchikus elrendezést involváló episztemológiai elvnek a különbségeivel ma-

gyarázza.² E szövegekben az abszolútum megközelíthetőségének episztemológiai kritériumai – mindennekfölött az *igazság* – állnak a középpontban; ez képezi a filozófia mint tudományos entitás számára az alapvető vonatkoztatási pontot. Most eltekintünk e gondolatmenet metafizikai jelentéseinek kifejtésétől, amelyek posztkantianizmusához azonban nem férhet kétség. Csak azt szögezzük le, hogy ez az episztemológiailag alátámasztott, tematikailag az abszolútumra irányuló metafizikai perspektíva meghatározó szerepet játszik az abszolút szellem lineáris tagolásában és szerkezeti elrendezésében. Ebben a perspektívában – amely erősen kötődik a rendszeren belül a logikához – a legmagasabb helyiérték kétségtelenül a filozófiát illeti meg, a *fogalom* hozzáillő, számára megfelelő médiuma révén.

Az abszolútum azonban szellem is. Ezt az első idézett szövegben hangsúlyozza Hegel. Ezzel viszont az abszolútumot nemcsak az Istenre való irányultság általános, episztemológiailag megalapozott metafizikai jelentésében vesszük, hanem *kontextualizáljuk*: egyfelől az emberi szubjektumra vonatkozásban tematizálódik az abszolútum kérdése, amely szubjektum a hegeli értelemben vett modernitásban – amelyet részletesen itt nem tárgyalhatunk – elsősorban *egyén*, ennek minden pozitív és negatív hozadékaival. Másfelől *szociokulturális* és *történeti* kontextusokba kerül az abszolútumra való irányultság. Azaz *kettős kontextuáltság* történik: az abszolútumra irányultság egyszerre lesz szubjektív-emberi, egyéni-egzisztenciális, illetve „világi”, szociokulturális, történeti vonatkozások, jelentések és funkciók kérdése. Ez a kontextualizálás magyarázza azt, hogy miért is fogható föl a filozófia – nem csak a vallás és a művészet – a művelődés, a kultúra dolgaként és funkciójaként. Hegel ezzel az eljárással kitágítja és módosítja a filozófia mint tudományos rendszer Jénában induló programját. A filozófiának és egyáltalán az abszolút szellem formáinak ezt a fajta kontextualizálását a második szöveg helyen explicitté teszi. A művelődés ebben az általános, mégis világosan artikulált összefüggésben általános kulturális formaként és intézményként fogható föl. Olyan formaként, amelynek révén az abszolútum minden egyes ember, „bármely műveltségű ember” felé közvetíthető, s mindenki és bárki számára befogadható. Az abszolútum mint legmagasabb tartalom episztemológiailag adekvátan ugyan a filozófiában mint tudományban fejthető ki, ám ez a „fogalom nyelve” miatt csak keveseket tud megszólítani, ezért nem juthat el „minden emberhez, bármely műveltségű emberhez”, szemben a képzet, az érzelem, az értelmi gondolkodás, illetve a művelődés, a vallás vagy akár a műalkotás nyelvével.

Az abszolútumnak mint szellemnek a szubjektum- (vagy individuum-) alakjai, illetve „világi” formái alá vannak vetve az időnek, ezért történetiek

² A képzet és a fogalom megkülönböztetéséhez vö. Hegel 1979. 20. §, 59–63, illetve Hegel 1981. 445. §, 236–241. – Ehhez a kérdéskörhöz lásd még Rózsa 1996. 256–286.

és kontingensek. Ebben a történeti kontextusban Hegel a vallást Isten megismerése korábbi alakjának tartja, mint a filozófiát. Éppen ebben a „világi”, történeti, szociokulturális, valamint egyéni-egzisztenciális perspektívában adódik a lehetőség, hogy az abszolút szellem formáit ne csak ilyenként fogjuk föl: az abszolút szellem túllép episztemológiai és metafizikai „tisztaságán”, a logikai háttérű „tisztá eszmeiségen”, s emberi jellegű, szubjektum-vonatkozású és történeti vonásokat kap, amely vonások, vonatkozások és jellegek egyénekből kelnek életre, valamint művelődési formákban, kulturális képződményekben manifesztálódnak, ezért *kulturális emlékezet*ként nemcsak az élő, valóságos, jelenkori, hanem a jövő szubjektumai számára is hozzáférhetők.

Mint látható, Hegel lényegesen relativizálta az abszolút szellem lineáris-episztemológiai szerkezeti elrendezését és a filozófia kitüntetett státuszát. Először azáltal, hogy leszögezi: a filozófia történetileg nem az első formája az abszolút szellemnek; a vallás a történetileg első forma. A relativizálás másik eleme, hogy nemcsak a filozófiának, hanem a vallásnak és a művelődésnek is kitüntetett szerepet tulajdonít az abszolútumhoz való viszonyban. A filozófiának az abszolút szellemben betöltött kiemelt státuszát relativizálja azokban a megfontolásokban is, amelyek arra a kulturális szerepre vonatkoznak, amely az abszolút szellem formáit a művelődés médiumában megilleti.³ Ebben a relációban azonban a vallás tesz szert kitüntetett státuszra: azt az elsődlegesen kulturális elvárás, miszerint az abszolútumot (Istent) olyan formában kell ábrázolni, amely alkalmas arra, hogy „minden ember, bármely műveltségű ember” számára elérhető legyen, nem a filozófiának, hanem a vallásnak adressálja Hegel. A filozófia ilyen feladatot csak akkor képes vállalni és teljesíteni, ha műveltségi anyaggá transzformálódva, képes és kész arra, hogy ilyen módon közvetítse tudását az abszolútumról mindenkinek, bármely műveltségű emberhez. Hegel azonban – a nürnbergi évek kivételével – szkeptikus ezt az alternatívát illetően. Úgy véli, hogy a „fogalom fáradtságos munkáját” csak kevesen vállalják, márpedig a filozófiában ezt semmiképpen nem lehet megspórolni.

Annak a magyarázata, hogy a vallás az a kulturális alakzat, amely „minden ember, bármely műveltségű ember” számára hozzáférhetővé teszi az abszolútumot, abban van, hogy birtokában van az „érzelem és képzet nyelvének”.⁴ A vallásban ugyanis sajátos nyelve közvetítésével az abszolútum immár nem pusztán tudományos értelemben vett igazságként jut kifejezésre, azaz nemcsak kevesek számára való igazságként, mint a filozófiában a fogalmi, gondolkodási és nyelvi forma következtében, hanem „minden ember, bármely műveltségű ember” számára való igazságként. A vallás sajátos eleme éppen

³ A filozófia kulturális funkciójáról Hegelnél vö. Rózsa 2005. 72–75, Rózsa 2010. 161–185.

⁴ A nyelv a szellem „tökéletes kifejezése” – írja a filozófus. Vö. Hegel 1981. 189.

abban van, hogy saját nyelve közvetítésével az abszolútumot mint igazságot nem csupán mint olyat, hanem mint személyes konnotációval rendelkező *szubjektív bizonyosságot* is képes felmutatni, kifejezni és felébresztetni – éppen azért, mert az érzelem és a képzet nyelvével rendelkezik. Az a hegeli program, hogy az abszolútumot mint istent minden egyes egyén felé kell közvetíteni, éppen azért lesz kivitelezhető, hogy a vallás *általános* episztemikus alakját és nyelvét, a „képzet nyelvét” összekapcsolja Hegel a „hit az érzelemben” egyénített formájával. Ebben az egyénített konstellációban az általános kulturális funkció személyessé transzformált gyakorlása is lehetségessé válik. A vallás e kettős episztemikus alakja és nyelve alkalmas arra, hogy az Istenről való tudást személyessé tegyük: minden egyén „belső világába” (a „bensőség” elvén alapuló „érző lélekbe”), valamint „különös egzisztenciájába” (az életvilágba) transzformálható lesz. Ez a szubjektíven-személyesen színezett-értett funkciója a képzet, az érzelem és a hit kulturálisan és történetileg kontextuált nyelvének.

Világossá válik tehát, hogy a vallás formája és nyelve a szellem két alakzatára épül. A képzet és az érzelem különböző, de egymásra vonatkoztatott alakzataihoz kötődik ez a sajátos alak és nyelv: az *episztemikus képzet* és a belső egyéni világot jelentő *érző lélek* alakzataiból tevődik össze az a konstrukció, amelyben a kinyilvánított kulturális funkció valóban vállalhatóan és teljesíthetőnek mutatkozik. Ezen alakzatokra támaszkodva és ezekből építkezve válik lehetővé, hogy a nyelvnek, amely a szellem világában általános forma, egyben konkrét szociokulturális, történeti, valamint személyes-egyéni, egzisztenciális funkciókat és jelentéseket tulajdonítsunk – Istenhez való viszonyunkban is.

A modern individuumnak az az igénye, hogy az Istenről való igazságot mint saját, tulajdon bizonyosságát képzelje el, erősítse meg és nyilvánítsa ki, közvetlenül megjelenik a harmadik szöveghelyen, ahol Hegel a lutheri protestantizmus kapcsán az „önfejűségről” ír. A modern ember azon igényére hivatkozik itt, hogy önmagát – saját egzisztenciáját – maga alapozza és határozza meg. Ez az igény a szubjektív szabadságban gyökerezik, amely a modernitás sokat emlegetett alapelve. Az önmaga általi igazolás igénye ezen szabadságelv következménye, amely elv az újabb kor sajátja és a protestantizmus voltaképpen alapja is, hangsúlyozza Hegel. Ezt nevezi metaforikusan, mindenki számára érthetően és nyomatékosítva önfejűségnek. A lutheri vallás ezt az elvet mint az „érzelemben való hitet” vezette be, ami *azonos* jelentőségű tett azzal, hogy a filozófia ugyanezt a fogalomban igyekszik megragadni. (Luther és a német idealizmus jelentőségének párhuzamba állítása Hegel visszatérő gondolata.) Istenről való tudásunk szubjektivitása – az „érzelemben való hit” – és Istenhez való viszonyunk szubjektivitása – a „szellem tanúsága” – azon jellegzetességek, amelyek a modern idők vallását és a modern ember vallásosságát megkülönböztetik más idők vallásától és más emberek vallásosságától.

Ebben a szövegösszefüggésben derül ki, hogy miért nem a képzetre, vagyis a megfelelő episztemikus formára hivatkozik itt Hegel, hanem az „érzelemben való hitre”. Az „érzelemben való hit” már első pillantásra sem azonos a képzetrel: ezzel a formulával Hegel a vallásnak egy további aspektusát juttatja kifejezésre. Az „érzelemben való hit” nem tisztán episztemikus/metafizikus alakzatot jelöl, hanem az embert mint egyént érintő, egzisztenciális aspektust. Ennek hangsúlyozása a vallás említett kulturális funkciója vonatkozásában különösen figyelemreméltó. Ez a funkció, mint láttuk, az abszolútumról (Istenről) való tudásnak „minden ember, bármely műveltségű ember” számára való közvetítésében van.⁵ E közvetítés révén azonban az abszolútum nem általános-episztemológiai és metafizikai perspektívában tematizált igazság, hanem emberi szubjektum vonatkozású, ezért szubjektív bizonyosságra igényt tartó és sajátos, érzelmi-hitbeli formában manifestálódó, egyúttal szociokulturálisan és történetileg kontextualizált igazság. Az ily módon artikulált „szubjektív vallásosság” az emberlét legtagabb, egzisztenciális dimenziójában nem kontingens és nem tetszés szerinti. De nem kontingens történeti értelemben sem: ti. e szubjektív vallásosság a modern szubjektív szabadság elvéből ered, azaz egy meghatározott történeti korszakhoz kötődik. Ebből eredően a szubjektív vallásosság – a fundamentumát képező szubjektív szabadságelv artikulálásának és intézményesülésének folyamataiban, azaz a kontextualizálás valóságos menetében – a modernitás szerkezeti elemévé lesz. A szubjektív vallásosság így *strukturálisan* tartozik hozzá a modern szabadságelvre épülő világhoz.

Ezen összefüggéseket, jelentésrétegeket és funkciókat azonban csak akkor tudjuk megfelelően feltárni, ha a rendszer lineáris tagolása (szubjektív, objektív, abszolút szellem, ez utóbbin belül szemlélet, képzet, fogalom) mellett, amely kétségtől a domináns, ám nem kizárólagos rendszerkompozíció, a rendszer cirkuláris struktúráit, azaz a rendszerelemek és szintek relációit, konstellációit és komplexitásait is figyelembe vesszük. Ezen túlmenően a filozófia kettős természetére (1. tudományos rendszer, 2. kulturális funkciót hordozó műveltségi forma) való rámutatás révén tárhatjuk föl, hogy az abszolút szellem formái kulturális-történeti kontextusban és ilyen jellegű funkcióik révén másfajta viszonyba kerülnek egymással, mint a lineáris felépítés szerint. Ebben az összefüggésben a vallás lesz az a kitüntetett státusszal rendelkező alakzat, amely leginkább képes az abszolútumról való tudást „minden ember, bármely műveltségű ember” számára közvetíteni. Az utolsóból (pontosabban a másodikból) így lesz az első.

⁵ Hegel a frankfurti töredékekben úgy fogalmaz, hogy a „hit az érzelemben” Luthernél Jézus gesztusára megy vissza, aki a törvénnyel, a paranccsal (miként jóval később Kant) az érzületet állította szembe. Vö. Hegel 1982. 129.

A fentiekből adódik néhány fontos következmény, nem csak a szóban forgó kérdéskör számára. A szellem össz-struktúrájának figyelembevétele és alkalmazása a mai Hegel-diszkusszióban, amely struktúra a lineáris szerkezeteken kívül a cirkulárisakat is magában foglalja, alkalmas módszernek tűnik – többek között – a szubjektív vallásosság, azaz a modern ember vallásossága mibenlétének megvilágítására. Az itt és így felmerülő kérdéseket *csak* a lineáris struktúra követésével nem lehetne még csak fel sem tenni. Mindehhez azonban szükség van Hegel olyan módszertani megfontolásainak, eljárásainak és terminusainak figyelembevételére, mint például a fogalmak komplexumaiként és konstellációiként tekinthető relacionalitás („viszony”), perspektivikusság („álláspont”), „totalitás”.⁶ A rendszer e dinamikus intern dimenziója olyan értelmezési potenciált kínál, amelynek segítségével a vallás különböző, ám egymással összekapcsolt szerkezeti elemeit, elrendezéseit és jelentéssíkjaikat úgy tárhatjuk föl, hogy közben nem kell állandóan falakba ütköznünk, amelyek a lineáris szerkezeti elv merevsége és kizárólagosnak tűnő igénye következtében elkerülhetetlenül elénk és fölénk emelkednek. A javasolt értelmezési potenciál segítségével semmiképpen nem tesszük kérdésessé a lineáris elrendezés faktuálisan kiemelt jelentőségét és érvényességét. Csupán a lineáris elrendezésnek maga Hegel által relativizált státuszát és ennek koncepcionális összetevőit és következményeit kívánjuk hangsúlyozni. A szellem e kétdimenziós alapszerkezete felmutatásának és aktuális diszkussziókba való bevonásának elsődleges jelentősége abban a *lehetőségben* áll, hogy láthatóvá és használhatóvá tehetjük Hegel azon megfontolásait, amelyek a rendszer lineáris szerkezetében rejtve maradnak, jóllehet rendszerimmanensek, és emellett, de korántsem mellékesen, értelmesen aktualizálható koncepcionális tartalmakat hordoznak.⁷

II. A VALLÁS EGZISZTENCIÁLIS ASPEKTUSA ÉS A BENSŐSÉG ELVE

Nagy súlyt fektetett a vallás egzisztenciális aspektusára a fiatal Hegelnél Paul Tillich 1931/32-es frankfurti előadásában.⁸ Ami azonban számunkra itt és most érdekes, az nem Tillich értelmezésének rekonstrukciója, hanem az a tényállás, hogy már a fiatal Hegel valamiféle földközeli jelleget adott a vallás egzisztenci-

⁶ A relacionalitás kifejezést Brandom is alkalmazza, amikor a „gondolkodásnak és a cselekvésnek sajátos hegelianus megközelítését” tárgyalja. Brandom ezen Hegel expresszizmusának ama fontos jellegzetességét érti, amely az explicitnek és az implicitnek a logika feladatát illető kölcsönös kapcsolatára utal, mégpedig a gyakorlati racionalitás normáira való vonatkozásban. Vö. Brandom 2001. 248–254.

⁷ Lásd ehhez részletesebben: Rózsa 2007b. 39–62.

⁸ Tillich 1995. – Az egzisztenciális aspektusnak az érett Hegelnél is kitüntetett jelentősége volt, miként ezt a jelen elemzés is mutatja. Ebben egyúttal bizonyítékot találunk a hegeli életmű tartalmi-koncepcionális kontinuitásának igazolására egy igen fontos kérdésben.

ális dimenziójának, mégpedig azért, hogy a vallást a modern individuum önmeghatározásával és önmeghatározásával, vagyis a gyakorlati individualitás kései elméletének centrális elemeivel kapcsolta össze. Ezt az elméletet Hegel mindenekelőtt az *Enciklopédiában*, *A szellem filozófiája* kötetben és a berlini *Jogfilozófiában* fejtette ki.

A Tillich által vizsgált fiatalkori mű ezért is lényeges számunkra. A „szubjektív vallás” korai, frankfurti koncepciójában fontos motívumokra bukkanunk, amelyek az érett koncepcióban is megjelennek. A modern vallás alapvető jellegzetességét, amelyet az érett Hegel a „hit az érzelemben” formulában juttat kifejezésre, ebben a korai szövegben is megtaláljuk. A következőt olvashatjuk itt:

A vallás fogalmában rejlik, hogy nem pusztán tudomány Istenről, tulajdonságairól, a hozzá való viszonyunkról és a világ hozzá való viszonyáról, valamint lelkünk fennmaradásáról (Fortdauer) – ami számunkra vagy a pusztán ész által lenne elfogadható vagy valamilyen más úton lenne ismert –, nem pusztán történeti vagy okoskodó ismeret, hanem a vallás a szívet érdekli, s befolyása van az érzelmeinkre és akaratunk meghatározására. (Hegel 1986. 11)

E szöveg szerint a szubjektív vallást *gyakorlati motíváció*ként fogja föl Hegel: akaratunkat meghatározó, ezért a „cselekedetekre és a gondolkodásmódra” gyakorolt hatása révén különös státusszal rendelkezik (Hegel 1986. 12). A szubjektív vallásnak antropológiai és egzisztenciális aspektusai is vannak: „érzésekben és cselekedetekben nyilvánul meg”, „valami individuális” s „minden egyes emberben másként módosul” (Hegel 1986. 14). A döntő azonban az, hogy a szubjektív vallás elemei „mozgató okokként” (Beweggründe) értelmezhetők. Mint gyakorlati motívációk, „nyomást gyakorolnak a kedélyre, az akaratnak a cselekvésekre irányuló meghatározására” (Hegel 1986. 34). Az általános antropológiai háttérnek a gyakorlati motívációkra vonatkoztatása az önmaga (Selbst) centrumában jelentkezik abban a megfogalmazásban, hogy az embernek *saját magának* kell cselekednie, hatnia s magát elhatárolnia (Hegel 1986. 32). A szubjektív vallásosság e korai elemei tehát nyilvánvaló folytonosságot mutatnak az érett koncepcióval.

Ahelyett, hogy a szubjektív vallás korai és a szubjektív vallásosság kései fogalmaiban kifejeződő kontinuitást tovább fejtegetnénk, forduljunk most ahhoz a koncepcióhoz, amelyet az 1821-es vallásfilozófiai előadásokról szóló kéziratban találunk! Ennek a kéziratnak különös jelentősége van, mivel ez az egyike a vallásról szóló nagyon kevés autentikus szövegnek az érett Hegeltől. Az autentikusságon túlmenően van még más okunk is arra, hogy elővegyük ezt a kéziratot: ez a szöveg ugyanis kézenfekvő összehasonlítási lehetőséget kínál az 1820-as *Jogfilozófiával* és az 1823-as *Művészetfilozófiai előadásokkal*. E két utóbbi szöveg a modern individuumelmélet és a gyakorlati

individualitáskonceptió szempontjából is alapvető jelentőségű: e szövegek ugyanis a szubjektív vallásosság szociális, kulturális, művészeti kontextualizálásának is fontos dokumentumai.

Az 1821-es vallásfilozófiai kéziratban Hegel a következőt állapítja meg: a vallás „szubjektív oldala” „lényegi mozzanat” (Hegel 1993. 97). A vallás ezen szubjektív oldalát itt is *gyakorlati alapállásként* fogja föl: a szubjektív tartás mint Istenhez való magatartás áll fejtegetése középpontjában. Ezt a tartást Hegel a „szellem és a kedély belső történeteként” jellemzi (Hegel 1993. 98–99). Nem másról van itt szó, mint a modern individuum önteremtéséről (Brandom kifejezésével élve, a Selbstkonstitution motívumát találjuk itt). A modern egyén „belső története” révén (is) konstituálja önmagát, a kedély és a belső világ alakzataiban. Az egyénnek ez az önteremtése – az európai kultúra fausti elve – a belső világ talaján, saját, belső története médiumában a modern individuum születésének és lényegének alapvonása. A belső történet és a belső világ arra a szétválasztottságra utal, amely az én és a világ, a szubjektum és az objektum, ember és Isten között lép föl, és szükségképpen elvezet az „*ingatag tartáshoz*”, ami miatt szükségessé válik egy újfajta egyesítés, amelyet annak idején Hölderlin vetett föl, és amely Fichte és Schelling azonosságfilozófiájának is alapmotívuma. Ez az egzisztenciális helyzet kelti föl a szétszakított egyénnek az identitásra és integritásra irányuló szükségletét, amelyet Hegel is középpontba állít. A modern kor individuum – éppen a szubjektív szabadság ellentmondásainak expanzív, mindent átható természetűe következtében – identitásra és integritásra való törekvésében sokkal inkább magára van utalva, mint a megelőző korok egyéne. S identitását és integritását belső világa és saját története, az erre való reflexió és az önmeghatározás mint önteremtési aktusok nélkül nem érheti el. Tradíciók, szokások és áthagyományozott normák, a kulturális emlékezet elemei önmagukban nem segítik ebben. A szubjektív szabadság eredőjeként adódó *bensőségre* van utalva. E bensőség (Innerlichkeit) a modern kultúra egyik alapvető teljesítménye és komponense, ahogyan erre Charles Taylor is rámutatott (Taylor 1996. 207–372).

A bensőség Hegelnél a szellem elve és alakzata a modernitásban, s ilyenként az emberi kultúra minden formájára kihatással van, a modernitás művészetére és filozófiájára is, nem csak a vallásra. A vallásban ez a fordulat a bensőség irányába a reformációban lép föl az 1821-es vallásfilozófiai kézirat szerint: „De végtelenül fontos, hogy ezt a szubjektív oldalt, amit Luther hitnek nevezett, magasra helyezzük.” (Hegel 1993. 101). A reformációban a lényeg éppen „a szubjektum ama örök folyamatában van, hogy *önmagát a lényegével azonosnak tételezze*” (Hegel 1993. 102. Kiemelés tőlem – R. E.). Hegel a szubjektum önmagával való azonosságáról mint egy-létről ír itt (Hegel 1993. 103). A személyes identitás szubjektív keresésében, amely Istennek mint abszolútumnak a szubjektumra – a modernitásban minden egyes egyénre

– vonatkozásában közvetítődik, a vallás „mély szükséglete”, „valami szilárd utáni abszolút vágyakozás” jut kifejezésre (Hegel 1993. 155).

A modern individuum identitásproblematikájáról van tehát itt szó, amit Hegel a röviddel a vallásfilozófiai kézirat keletkezése előtt publikált *Jogfilozófia* moralitásfejezetében behatóan tárgyal. A *moralitás*ban a létezés mint az egyén egzisztenciája adódik, amely az objektív szellem fokán nem közvetlen egzisztencia, mint a szubjektív szellemben volt, hanem olyan közvetített létezési forma, amely elméleti-önreflexív és gyakorlati-önmeghatározó jellegekkel rendelkezik.⁹ Több mint érdekes, hogy a moralitásban Hegel a jót úgy tematizálja, hogy ebbe nem vonja be az Istenhez való viszony kérdését, ami Kantnál elképzelhetetlen. Vagyis itt azzal a tényállással konfrontálódunk, hogy Hegel a modern individuum vallásosságának problémáját éppen azon a helyen *nem* tárgyalja, amely a gyakorlati (és modern) individualitás tematikájának szisztematikus toposza: a *Jogfilozófia* moralitásfejezetében. Arról nyilvánvalóan szó sem lehet, hogy Hegel eliminálná a vallást és a vallásosságot a modern individuális létezésből.

Hogyan tudunk kikeveredni ebből a zsákutcából?

Az egyik lehetőség az lenne, hogy a vallásosság intézményi kontextusához fordulunk, azaz az egyház tematikájához.¹⁰ Ez a lehetőség a *Jogfilozófia* államról szóló fejezetében magától értetődően kínálkozna, hiszen itt Hegel behatóan tárgyalja az egyház kérdését. Erre az útra azonban mégsem tanácsos lépni. Mindenekelőtt azért nem, mert ebben a tanulmányban nem a vallásnak, illetve az egyháznak az államhoz való viszonyát vizsgáljuk. De azért sem tanácsos ezt az utat követni, s ez a perdöntő megfontolás, mert a szubjektív vallás problematikája és a vallás szubjektív oldala – azaz a modern egyén egzisztenciájához kapcsolódó aspektusok – nem valamely intézményben, így nem az egyházban gyökereznek. Az „érzelemben való hit” világítja meg a modern egyének szubjektív vallásosságának alapvonásait, s ezt nem téveszthetjük össze a vallás intézményi komponenseivel. Hogy közelebbi magyarázatot találjunk az „érzelemben való hit” formulájára, vissza kell fordulnunk a *Jogfilozófia* objektív szellemének világából a szubjektív szellem tematikájához. Úgy mozgunk tehát, mint a rák: az abszolút szellemtől az objektív szellemhez, és innen a szubjektív szellemhez. A domináns, bár nem kizárólagos lineáris szerkezeti elvet eközben ideiglenesen felfüggesztjük, ám nem helyezzük hatályon kívül. Eljárásunkat az a bizonyosság motiválja,

⁹ A gyakorlati individualitás kitüntetett státuszának és jelentőségének megvilágításához vö. a *Jogfilozófia* moralitásfejezetéből a 104., 105. és 106. paragrafusokat: Hegel 1983. 125–128.

¹⁰ Ebben az összefüggésben is érdekes Brandom megjegyzése, aki szerint Hegel teljesítménye Kanthoz viszonyítva abban van, hogy a normák mint fogalmak Hegelnél „földies-reális kapcsolatot nyertek, mivel a normatív státuszt mint szociális státuszt értette és kialakított egy olyan felfogást, amely szerint minden transzcendentális konstitúció szociális intézmény is”. Vö. Brandom 2001. 52.

hogy éppen a szellem szerkezeti szintjeinek és a hozzá tartozó fogalmaknak ezen relacionalitása, a cirkuláris-dinamikus szerkezet alapvonása nyitja meg számunkra a hegeli értelemben vett *konstitutív* eljárás lehetőségét, ami által olyan kérdésekre, amelyek a rendszer első szintjén fel sem tehetők, korrekt és értelmes válasz adható.

III. „HIT AZ ÉRZELEMBEN.” AZ ISTENHEZ VALÓ VISZONY EPISZTEMIKUS ÉS INDIVIDUÁLIS-EGZISZTENCIÁLIS JELENTÉSEI A SZELLEM SZISZTEMATIKUS KERETÉBEN ÉS A NYELV KÖZEGÉBEN

A képzetten mint a vallás episztemikusan adekvát formáján túlmenően, amely az elméleti szellemhez tartozik a szubjektív szellem keretein belül, Hegel az *érzelmet* is bevezette a szubjektív vallásosság problematikájába. A *vallás rendszertani elhelyezésének problémái és a „szubjektív vallásosság” szisztematikus státusza* című fejezetben rávilágítottunk arra, hogy Hegel az érzellemhez szubjektív, egyéni-egzisztenciális jelentést rendelt hozzá. Emellett elkülönítette a vallás két episztemikus formáját, a képzetet és az érzelmet, amelyeket aztán különböző nyelvi jellegzetességekkel ruházott föl. Ennek a formának a közelebbi vonásait azonban még nem tematizáltuk. Ami nem véletlen. A *Jogfilozófia* Előszavában csupán jelzi Hegel ennek a formának a különös jelentőségét és funkcióját a szubjektív vallásosságot illetően. De abból a célból, hogy a „hit az érzelemben” forma konkrét rendszertani státuszát felmutathassuk, *A szellem filozófiája* című műhöz kell fordulnunk. Ebben az enciklopédikus műben Hegel az érzelmet a szubjektív szellem három relációja révén világítja meg: először az érző lélekben, majd a gyakorlati érzelm, végül a szabad szellem közegében.¹¹

Az érzelm első jelentése ennek *konfúz* természetére mutat rá: az érző lélekben a lélek individuálisan lép viszonyba közvetlen létével (Hegel 1981. 50 [390. §]). Az érző lélek a belső individualitás és a különös világának totalitása. Az érzelmben „minden lényegi viszony” megjelenik, ám anélkül, hogy egymástól megkülönböztetettek lennének. „Érzelmi totalitás”, „érzelmi élet”, „érzelmi létezés” – ezek mind Hegel kifejezései, amelyekkel az érzelm még nem differenciálódott episztemikus és egzisztenciális státuszát, azaz artikulálatlanságát jellemzi. A „koncentrált individualitás” mint konfúz, még nem artikulált alak és szint jelenik meg a szívben és a kedélyben. Az érzelm – legyen ez akár önmaga érzése – valamiféle episztemikus és eg-

¹¹ Ezekben a viszonylatokban megmutakozik, hogy Hegel az érzelmenek episztemikus és individuális-egzisztenciális értelemben is relatíve önálló státuszt tulajdonított, amely azonban történeti és életvilágbeli kontextusban nagyon is viszonylagossá válik. Ezen túl az is kiderül, hogy a rendszer lineáris szerkezete intern módon relativizálódik, mivel az abszolútum problematikáját már a szubjektív szellem fokán és alakjaiban is tematizálja. Vö. Rózsa 2007b. 39–62.

zisztenciális közvetlenség, s koncentrált, azaz még nem tagolt individualitás, amely különbözik a racionális, artikulált tudattól éppúgy, mint az ésszerűen tagolt létmódtól.

Az érzelm második jelentését a gyakorlati érzelemben találjuk. *A szellem filozófiája* 471. §-ában az alábbiakat olvashatjuk erről: Isten, a jog, az erkölcsiség eszméi *érzhetők* is (Hegel 1981. 282). Ezen eszmék érzett formájának hangsúlyozása fontos, amennyiben ezzel Hegel az ész *expresszivitására* mutat rá: arra, hogy az ész a tudás racionális elemein és formáin túl nem-racionális elemeket és formákat is magában foglal.¹² Az eszmék ezen érzett módja azonban korlátozott, teszi hozzá Hegel: az érzelm „a szubjektum közvetlen, sajátos egyediségének formája” (Hegel 1981. 282–283). Az ész, illetve az értelem jelenti a vonatkoztatási pontot és a mércét: a szív és az akarat igazsága és igazi ésszerűsége egyedül az értelem általánosságában, s nem az érzelm mint olyan egyediségében lehet (Hegel 1981. 282). Az ész – a szétválasztó, analitikus értelemmel szemben – integráló médium: „az emberben csak egy ész van az érzelmben, akarásban és gondolkodásban.” (uo.) Hegel ebből az alapállásból mutat rá az érzelm korlátaira, miközben nemcsak az ész, hanem az érzelm integráló szerepét is hangsúlyozza: Isten eszméjét érezni is lehet, ami a szubjektum voltaképpen egyediségének formája, más szóval: *egzisztencia*. Az egyediség közvetlen formája mint egzisztencia a bennünket érdeklő individualitás tematikája szempontjából azért figyelemre méltó, mert támpontot és kiinduló alapot nyújt az önmeghatározó individualitás számára (Hegel 1981. 282–283). De mégsem ez, hanem az (elméleti és gyakorlati) önmagára vonatkozás mint önreflexió és önmeghatározás az, ami az érzés és az egyedi egzisztencia reflektálatlan és meghatározatlan módjának deficitjéből kivezet bennünket. Ezáltal nyílik meg az út mind a tudás, mind az egyéni egzisztencia magasabb alakjaihoz, így a „különös egzisztenciához”, azaz a szabad individuum konkrét, valóságos életvilágához, amelyet Hegel a szubjektív szabad szellemre vonatkoztatva vezet itt be, de majd csak az objektív szellem kereteiben, a család és a polgári társadalom metszéspontján fejt ki.

Az érzelm harmadik jelentése a szabad szellemről szóló szakaszban található. *A szellem filozófiájában* a 481. §-ban a szabadság eszméjét mint a „szellem lényegét” tárgyalja Hegel. „Minden ember szabadságának eszméje” történetileg a kereszténység révén került a világba, amelyben az egyénnek mint olyannak végtelen értéke van. Ez a szabadság először „a szellem és a szív princípiuma”, s a szubjektív szellem keretében lép föl, majd később fejlődik jogi, erkölcsi, vallási, tudományos valósággá, amelyet az objektív szellem tematizál. Itt is kiderül: Hegel a szabadság szubjektív elemét – a szubjektív vallásosságot – több dimenzió metszéspontján helyezi el; egyszerre

¹² Ahogy Brandom is utal rá, az expresszív ész problematikáját Charles Taylor vezette be az újkori identitás tematizálásakor. Vö. Taylor 1996. 639–640.

ágyazza be történeti, individuális-egzisztenciális és konkrét életvilágbeli kontextusokba. E többszörös kontextus világítja meg a vallás szubjektív-belső oldalának, az „érzelemben való hitnek” az egyes egyének életvilágába mint „különös egzisztenciába” való átvezetését. Ez a mozgás a szubjektív szellemnek az objektív szellemben való átmenete keretében megy végbe, s kifejeződik benne az is, hogy a modern szabadság történelmi vívmányai egyben szubjektív szabadságkomponensek. E vívmányok áthatják a modern egyén teljes egzisztenciáját és életvilágát, Istenhez való viszonyát éppúgy, mint „világi egzisztenciáját”, érzelmi és intellektuális világát. Ebben a komplex kontextusban fény derül Hegel ama belátásának kardinális jelentőségére, miszerint az abszolútum (Isten) tematikája nem csupán a szabadság és a bensőségesség szubjektivitása, ezen belül az érzelmek világa révén kap sajátos jelleget a modernitásban, hanem a „világi egzisztenciával” és a „modern világ prózájával” való összefonódása révén is. Az így előállt konstellációban új jelentéseket kap a szubjektív vallásosság is. Innen nézve az is érthetővé válik, hogy az objektív szellem struktúrái miért *komplementer* jellegűek (vö. Moyer 2004. 209–253): az objektív szellem csupán egy meghatározott, korlátozott értelemben fogható föl szociális intézményként.¹³ Éppannyira szubjektív, belső világ is, minden egyes egyén belső világának és saját történetének a kerete, játéktere és emlékezeti helye is.

Csak ebben a komplex, a szubjektív és objektív szellemet integráló kontextusban nyeri el az érzelm – az abszolútumot kifejező „hit az érzelemben” is – a konkrét életvilágbeli jelentését. Az életvilág, amelynek szisztematikus helye a moralitás, a család, a polgári társadalom relációiban, azaz az objektív szellem közegében található, nem csak világi, objektív életszférákat integrál magába. A kedély mint az érzelmek sajátos szövődése a szabad egyén belső terét alkotja, amely minden egyes individuum önálló belső világának és saját történetének, biográfiájának komponense, egyszersmind „különös”, „világi egzisztenciájának”, életvilágának intern eleme.¹⁴ A világi egzisztencia kiemelt státusza azonban semmit nem von le a belső világ értékéből. Erre a belső világra az abszolútumhoz való viszonyainkban, a vallási és a művészeti viszonyulásokban, de a magánéleti kapcsolatainkban meg a hivatás gyakorlásában egyaránt szükségünk van. A *bensőségesség* mint a szubjektivitás önálló régiója ily módon kitüntetett jelentőséggel rendelkezik, amit Hegel nyomatékosan kifejezésre juttat: „az ember értéke, végtelensége és abszolút értéke a bensőségben” van. Az abszolútumhoz való ezen intern kapcsolódás a bensőségesség révén a modern vallásosság alapvető jellemzője – a vilá-

¹³ A szociális intézmények kítettett jelentőségét a hegeli filozófiában Brandom is hangsúlyozza: Brandom 2001. 248–254.

¹⁴ A belső világ mint saját belső tér státuszához vö. Hegel megjegyzését a vallásfilozófiai előadások 1821-es kéziratában: „Szolgáknak nincs belső terük, belső kiterjedésük, átfogó lelkük.” Hegel 1993. 65.

gi egzisztencia profán jellege ellenére, vagy éppen ezért. E bensőségesség teszi lehetővé, hogy most minden egyes embernek nemcsak tudata van Istentől, hanem saját szubjektív bizonyossága is az abszolúttal való egységről (vagy éppen ennek hiányzó és hiányolt bizonyosságáról). Isten mint hit a saját szabadság bizonyossága (vagy ennek hiányzó és hiányolt bizonyossága). Az Istentől való tudás nem választható le a bensőség és a szubjektív szabadság elveire épülő saját életről, akkor sem, ha ez az élet kisiklott, és/vagy szabadságot nélkülöző élet. Azon múlik minden, hogy az Istentől való tudás és az Istenhez való alapállás csakis saját bizonyosság és döntés révén lehet a modern egyén számára való igazsággá. Ez a bizonyosság azonban eleve deficitel terhelt, hiszen a modernitás formális, empirikusan univerzális szabadságelvében és jogaiban gyökerezik. Erre Hegel újra meg újra felhívja a figyelmet. Ez a modern egzisztenciális szituáció vezethet problematikus, mindig megkérdőjelezhető tudáshoz Istentől, s a problematikus tudáshoz kötődő élet kisiklásához is. Ennek ellenére Hegel mégis valami nagyszerűt látott a szubjektív és formális modern szabadságban, amelynek egyértelmű bizonyítékát kapjuk a szubjektív vallásosságról, az érzelembeli hitről szóló koncepciójában is.

Ám ha az Istentől való tudás szorosan kötődik az egyén önmagára alapozott bizonyosságához, akkor a szubjektivitás *elszabadulhat*, ahogyan erre Hegel a *Jogfilozófia* moralitásfejezetének utolsó paragrafusában rámutat, ahol a szubjektivitás szélsőséges formáit tárgyalja. A szubjektív vallásosság és bizonyosság túlsúlya következtében az Istenhez való viszonyban különböző alternatívák lépnek föl, amelyekben közös az önmeghatározás igénye. Ha ez az igény mértéket téveszt, az az Istenhez való viszony szubjektivizálásának veszélyét vonja maga után. Hegel már egészen korán, a *Hit és tudás* című munkájában számolt az „Isten halott” szélsőséges alternatívájával, amelyet azonban sem akkor, sem később nem fogadott el. Mégis érdekes, hogy az érett Hegel is több helyen felvetette ezt az alternatívát. Az alapvető gondot abban látta, hogy a szubjektív bizonyosság – és az alapját képező szubjektív szabadság – kiemelt jelentősége az emberlét végső kérdéseiben „*ingatag tartáshoz*” vezet. Ebben látta Hegel a modern emberlét és egyéni egzisztencia egyik legnagyobb nehézségét. S ezen ingatag egzisztenciális szituációban gyökerezik nála a szubjektív vallás alapvető funkcióinak egyike, amely az Isten iránti szükségletben mint az egyesítés iránti szükségletben van.¹⁵

¹⁵ Ez a motívum is koncepcionális folytonosságot jelez az életműben. A filozófia iránti szükséglet motívumát pontosan így fejezi ki Hegel a *Differenzschrift*-ben is. Vö. Hegel 1982. 158–163.

IV. AZ „EGYESÍTÉS SZÜKSÉGLETE” ÉS SZUBJEKTÍV KIELÉGÍTÉSE AZ „ÉRZELEMBEN VALÓ HIT” ÁLTAL

Istenről tudni nem valamiféle halott, pozitív tan és tanítás, hanem az „érzelemben való hit” formájában az abszolútummal való egyesülés iránti szükséglet kielégítését szolgálja már a fiatal Hegelnél is. Az Istenhez való viszony a hitben megillet bennünket mint gondolkodó és szabad lényeket, és ez mindnyájunkra vonatkozik, vagyis „minden emberre, bármely műveltségű emberre”. De ez nem általános emberi létünkben gyökerezik, mint Kantnál, hanem különös egyéni egzisztenciánkban.

Ez azonban csak az elv. Hogy néz ki mindez a valóságban? Hegel álláspontja szerint a hit mint a vallásosság szubjektív-bensőséges formája *válhat* egy egyén, bármely egyén életvilágának komponensévé, ám ez nem feltétlenül és nem elkerülhetetlenül következik be. Istent egyfelől nem lehet eliminálni az emberi létből, másfelől azonban azt sem lehet kizárni, hogy Isten a modern emberek életében reflektálatlan vagy éppen az életükből kizárt marad.¹⁶ Hegel számára nem volt elfogadható az „Isten halott” tétele: Istennek léteznie kell és számunkra, modern egyének számára meg kell nyilatkoznia, de nem vallási tételek és egyházi érdekek okán, hanem azért, hogy az ember mint ezen egyes (és minden egyes, bármely egyes) egyén életének saját és sajátos értelmét segítsen megvilágítani. A szubjektív vallásosság a meghasonlott lét elementáris, egzisztenciális szükségletében gyökerezik, ami elől nem lehet elmenekülni. Ez metafizikai szükséglet kanti értelemben, de nem a metafizika szükséglete. Erre a szükségletre azonban nincs univerzálisan érvényes adekvát válasz: minden egyes egyén saját választása az, hogy miként reagál erre.

Hegel szerint a „végtelenül szubjektív, szabad” individuum vallásosságában is hajlik a *szélsőséges szubjektívitásra*, arra, hogy a saját tulajdon létének értelmére irányuló végső kérdésekhez végtelenül szubjektíven, önkényesen közelítsen. Ennek kultúrtörténeti háttere van: önmagára, másokra és Istenre vonatkozása nem adott és áthagyományozott többé, hanem magára van utalva. Akkor is, ha Hegel egyébként a vallási közösségeknek nagy jelentőséget tulajdonít. Mint végtelenül szabad lény, a modern individuum nemcsak Isten, hanem saját maga keresésének útján találja magát. A modern ember azonban nincs feltétlenül tudatában ennek; ez a mély önreflexiót igénylő tudás nincs mindnyájunk birtokában, és nincs adva számunkra. Ez a tudás is szabad választás, s nem annyira műveltség kérdése. A modern vallásosság ezért alapjellegéből eredően tartalmazza a nem-tudás és a tudatlanság, a ha-

¹⁶ A modern vallásosság azon radikális és szélsőséges formája, amit az „Isten halott” tézise fejez ki, a fiatal Hegelnél is megtalálható. Vitába száll Pascal e tételével, amelyet már akkor is az emberi lét szubjektíválódásának szélsőséges következményeként értelmezett. Hegel 2001. 391–393.

mis, meg nem felelő tudás alternatíváit Istenről, így az „Isten halott” alternatíváját is.

A modern szubjektív szabadságban Hegel meglehetősen pontosan érzékeltette mind a nyereséget, mind a deficitet. A különösen veszteséges elemet az emberi lét mint individuális egzisztencia esetlegességében, tetszés szerintiségében, kontingenciájában és töredezettségében ismerte föl. Az ebből eredő „ingatag tartás” a szubjektív szabadság egyik döntő mentális és mentalitásbeli következménye, amit a *Jogfilozófiában* szociális kontextusban vizsgált, a művészet médiumában pedig a modernitás főhősének, a derék polgárnak problematikus magatartásaként tárgyalt. Az „ingatag tartás” az Istenhez való viszonyban az 1821-es vallásfilozófiai kéziratnak is tárgya. Ebből a deficitesebb tartásból eredeztethető az egyéni egzisztencia konszolidálása utáni vágy, amely kifejezésre jut az „*egyesítés szükségletében*”, ami egyúttal a *vallás szükséglete* (is). Ez a szükséglet elvileg és potenciálisan kielégíthető minden egyes egyén életében. Ennek az episztemikus formája és egyben belső világbeli alapja a „hit az érzelemben”. Ám a szükséglet kielégítése csupán lehetőség, ami nem feltétlenül teljesül. Az „ingatag tartás” magunknál tartása maga is nagyrészt saját döntés kérdése.

Visszatérve arra a kérdésre, hogy vajon a vallásosság a modern egyén számára az önértelmezés és önmeghatározás konstitutív elemét jelenti-e, a fentiek alapján a következőket állapíthatjuk meg. A modern individuum önértelmezésébe és önmeghatározásába *bevonható* az Istenről való tudás és az Istenhez való viszony. Ez a tudás és viszony *lehet* konstitutív a saját életre való reflexió és a saját élet praktikus meghatározásai számára, de *nem feltétlenül* az. Hegel szemében kíváncsi, hogy a *hit* mint Istenről való sajátos, érzelemhez kötött tudás elérhető legyen minden egyén, bármely műveltségű ember számára. Álláspontja szerint az Istenhez való szubjektív viszonyunk megélt *hit* és *ésszerű belátás* révén egyaránt formálható. Ahhoz viszont eléggé józan volt, hogy felismerje ennek a viszonynak az összetettségét és szubjektivitásának szélsőséges következményeit, amelyek egyike az „Isten halott” Pascalnál megfogalmazott tézise.

A saját döntés modern elvét, amely minden egyénnek az önmeghatározási jogán és saját „különösségére való jogán” alapul, az Istenhez való viszonyunkban sem helyezi hatályon kívül Hegel. „Minden egyénre, bármely műveltségű emberre” bízta a döntést az élet végső kérdéseiben. Az derül tehát ki, hogy ami olyan világos és egyértelmű az abszolút szellem lineáris és hierarchikus dimenziójában a vallást illetően – ti. hogy a képzet az abszolútumról való tudás középső, a vallás lényegének megfelelő episztemikus szintje –, az a második rendszerdimenzióban, a dinamikus-cirkuláris struktúrában nem működik. De az egyházra vonatkozó koncepció sem igazít el bennünket, amelyet Hegel az objektív szellemben fejteget, az állam és egyház viszonyát illető kérdések kapcsán. Mindez nem véletlen: Hegel magukra az

egyénekre bízva a döntést az Istenhez való viszony kérdésében. Ennek az állásfoglalásnak a konzisztenciája – rendszerimmanenciája – és konstitutív jelentősége viszont csak a második rendszerdimenzió rekonstruálása és helyzetbe hozása révén derül ki.

KITEKINTÉS

A vallás „szubjektív oldalának” értelmezésében Hegel a modern egyén vallásosságának feszültségekkel teli problematikájára tette a hangsúlyt. Mindaz, amit erről gondolt, alig lenne felismerhető csupán az abszolút szellem perspektívájából, amely felől a valláshoz szilárd, helyenként merev szisztematikus státuszt rendelt hozzá. A szubjektív vallásosság izgalmas és roppant aktuális kérdésköre a rendszer második jelentésében és ennek megfelelő szerkezeti elvek szerinti vizsgálódásban tárul föl, azaz a szellem intern relációiból rekonstruálható.

E rekonstrukció során az Istenhez való viszony összetettségére bukkanunk: e viszony egyaránt tartalmaz episztemikus, egzisztenciális, szocio-kulturális (történeti) aspektusokat és jelentésrétegeket. Episztemikusan a képzet, valamint az „érzelemben való hit” olyan (objektív-teoretikus, illetve szubjektív-praktikus) formák, amelyekben az Istenről való tudás mint vallásos-elméleti viszony és az Istenhez való viszony mint vallásos-gyakorlati viszony artikulálható. Ám a képzet és a hit nemcsak episztemikusan és artikulációs formáikban különböznek egymástól, hanem szisztematikus helyiértékükben és funkcióikban is. A képzet a vallásnak episztemikusan előnyben részesített formája a lineáris rendszerben, az abszolút szellem keretében. E keretben a vallás metafizikailag, az abszolútumra mint igazra való irányultságában elvont, általános, egyetlen konkrét kultúrához sem köthető formaként fogható föl, amely sem történetileg, sem egyénileg nem meghatározott.

A rendszer ezen első értelmében Hegel a valláshoz rendelt képzetet az abszolút szellem két másik formájával, a művészettel és a filozófiával való összehasonlítás során vizsgálta, a művészet szemléleti és a filozófia fogalmi episztemikus formájára vonatkoztatva. Így állt elő a lineáris elven alapuló rendszerben az az erősen hierarchikus fogalmi szerkezet, amelyen belül a vallást episztemológiai potenciálja és deficitje alapján az abszolút szellem középső fokára helyezte Hegel. Egyúttal azonban a vallást és az abszolútum egész kérdéskörét a *szellem tematikájaként* is értelmezte. Ebben a második dimenzióban merült föl a minden egyes ember Istenről való tudásának és Istenhez való viszonyának igénye, amely dimenzióban viszont túlléptünk az abszolút szellem dominánsan lineáris és hierarchikus keretein. A rendszer e második szintjén az abszolút szellem formáinak kulturális, valamint az egyéni életvezetést és egzisztenciát érintő funkcióira kerül a hangsúly. A kulturális funkció mindenekelőtt abban áll, hogy az abszolútumnak „min-

den ember, bármely műveltségű ember” számára hozzáférhetőnek kell lennie. Ezért rendelt Hegel a valláshoz még egy másik episztemikus formát is, amely „a hit az érzelemben”, azaz a vallás „szubjektív oldalának”, a „szubjektív vallásosságnak” megfelelő alakzat. Ám ennek a hitnek Hegel nem juttatott szilárd rendszertani státuszt lineáris és hierarchikus rendszerében, miközben az érzelem mint a hit médiuma a szubjektív szellem egyik nagy témája, ami azonban itt még nem kerül kapcsolatba egyik kulturális formával sem: a szubjektív szellemben nincs tartalmi meghatározása sem egyéni, sem történeti értelemben.

Az „érzelemben való hit” jelentését és jelentőségét így módon a rendszer első szintjén aligha fejthetnénk meg. De onnan és akkor igen, ha szem előtt tartjuk és egymásra vonatkoztatjuk a *szellem* mindenkori fogalmainak intern perspektíváit („álláspont”), relációit („viszony”), konfigurációit (például szemlélet, képzet, fogalom; egyes, különös, általános). Hegel megfontolásait a vallásról és a vallásosságról ezért csak akkor tudjuk hitelesen rekonstruálni, ha nem csupán az abszolút szellem keretében teszük ezt, hanem a szubjektív és az objektív szellem metszéspontján (is) vizsgálódunk. Kiderült: a szubjektív vallásosság olyan fontos aspektusát és elemét, mint az „érzelemben való hit”, Hegel elsősorban nem az abszolút szellem keretében tárgyalt vallás dimenziójában, hanem a szubjektív szellemmel való viszonylataiban világítja meg. Ezért az „érzelemben való hit” státuszát és jelentését a szubjektív szellem belső relációiból, illetve a szubjektív és objektív szellem relációiból s mindennek az abszolút szellemre vonatkozásából rekonstruálhatjuk.

Az abszolút szellem lineáris szerkezetét relativizáló, korrigáló, ugyanakkor kiegészítő, gazdagító cirkuláris szerkezetekben olyan megfontolásokra találunk, amelyek a lineáris szerkezet keretében nem is tematizálhatók.¹⁷ A „hit az érzelemben” mint az Istenről való tudás episztemikus formája több, mint a képzet. Az érzelemben való hitben napvilágra kerül a modern kor vallásosságának kultúrtörténeti háttere (a lutheri protestantizmus mint egyéni érintettség) és a modern vallásosság egzisztenciális aspektusa is. Ez a hitbeli érzelmi forma a vallás szubjektivizálására mutat rá, ami a csak az abszolútum igazságára törekvő képzetben és fogalomban nem is merülhet föl. Arra jutottunk, hogy a vallás tematizálásának második dimenziója Hegel modernitáselméletével van szoros kapcsolatban. A saját életre való reflexió és a saját élet önmeghatározásának a modernítésben kitüntetett joga révén olyan fordulat áll elő az Istenhez való viszonyban, amelynek konzekvenciáját Hegel a rendszer második síkján és dimenziójában vizsgálta és mutatta föl.

¹⁷ Vö. ehhez Balogh Brigitta megkülönböztetését a statikus és a dinamikus cirkularitás között. Balogh 2009. 35–74.

Roppant érdekes, de korántsem érthetetlen, hogy a szubjektív vallásosság erősödését Hegel a *Jogfilozófia* moralitásfejezetében, amely a modern individualitás tematikájának centrális szöveghelye, egyáltalán *nem* érintette. Valamiféle semlegességet és távolságtartást fedezhetünk föl ebben, distanciát a keresztény egyházakban és dogmákban található követelésekkel szemben az egyének vallásosságát illetően. A halott egyházi intézményeken és dogmákon gyakorolt ifjúkori kritika („pozitivitás”) elemeire is ráismerünk ebben a távolságtartásban. Meg arra, hogy Hegel érett modernitáselméletének alapelemei az önmeghatározásra és a „különösségre való jog”. E jogok „világi” elemként komoly jelentőségre tesznek szert a modern társadalom különböző szféráiban, amit Hegel behatóan tárgyalt. Modernitáselméletének ez a sarkalatos eleme viszont kizárja nemcsak a kereszténység tanai, dogmái, intézményei melletti feltétel nélküli kiállást, hanem a vallásosság „megkövetelését” is. Ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy a modern ember újra meg újra konfrontálódik a végső kérdésekkel, így az abszolútumra mint az Istenre irányuló kérdéssel is, miközben egyetlen, végső és abszolút válasz nem lehetséges többé.

Hegel felfogása a modern szubjektív vallásosságról néhány további tanulásra is rávilágít. Kiderült, hogy a modern individuum (a praktikus individualitás történetileg és individuálisan konkrét alakja) beállítottságából eredően arra törekszik, hogy mindent a sajátjaként tételje. Ez az én-centrikusság az Istenről való tudásra és a hozzá való viszonyra is kiterjed, ami Hegel megfogalmazása szerint a szubjektív vallásosságban ölt formát. Az énközpontúság – az európai ember fausti természete – alapjellege lett nemcsak a modern individuum világi praktikáinak, hanem egyáltalában vett egzisztenciájának. Az individualitásnak ez a kitágított és ugyanakkor immanens horizontja *rendszerkonform* értelmezési alapállást kínál a modern vallásosság tematikáján túlmenően is. Többek között azon *praktikák* számára, amelyek a kortárs neopragmatikus viták Hegel által ihletett és befolyásolt érdeklődésének centrumában állnak, s amely vitákban a rendszer kérdése többnyire föl sem merül. A praktikáknak, illetve a hegeli rendszer kettős dimenziójának a közelítése gyümölcsöző lehetőségeket kínál e kérdések tematizálására. E lehetőségek egyikének a felvillantására tettünk kísérletet egy ma is aktuális kérdés, a modern vallásosság hegeli tematizálásának rekonstrukciójával.

Egy fontos kérdés azonban nyitva marad. Márpedig erre is vonatkozik a „különösség joga”. Ti. mindenkinek, aki Hegel iránt érdeklődik, saját magának kell feltennie és megválaszolnia a kérdést, hogy vajon kész és hajlandó-e arra, hogy a hegeli rendszer belső strukturáltságára, mozgásaira és relációira támaszkodó horizonton – hozzá hűen – vizsgálódjon, s ilyen módon aknázza ki ezt a hagyatékot? Ami Hegellel szólva egyenlő azzal a nem csekély kihívással, hogy a „fogalom fáradságos munkáját” magunkra vegyük. Igaz, maga is tudatában volt annak, hogy erre kevesen vállalkoznak. Pedig megéri,

hiszen ez az út korántsem olyan unalmas, mint kizárólag a lineáris rendszer kereteiben maradni, ami ugyan első pillantásra kétségtelenül domináns, ám közelebbről szemügyre véve, önmagában meglehetősen szimpla, legegyszerűsítő és igazán unalmas Hegel-képet és attitűdöt közvetít.

IRODALOM

- Almási Miklós 2005. *Kis Hegel-könyv*. Budapest, Athenaeum.
- Brandom, Robert 2000. *Articulating reasons. An Introduction to Inferentialism*. Németül: uő 2001. *Begründen und Begreifen. Eine Einführung in den Inferentialismus*. Ford. Eva Gilmer. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Brandom, Robert 2004. Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung. In Halbig, Christoph – Quante, Michael – Siep, Ludwig (szerk.) *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 46–77.
- Balogh Brigitta 2009. *A szellem és az idő*. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél *A szellem fenomenológiájában*. Budapest, L'Harmattan.
- Csikós Ella 2008. *A folyamatfilozófia klasszikusai: Hegel és Whitehead*. Budapest, L'Harmattan.
- Halbig, Christoph – Quante, Michael – Siep, Ludwig (szerk.) 2004. *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979.² *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. I. kötet. *Logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981.² *A filozófiai tudományok enciklopédiája*. III. kötet. *A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982. *Ifjúkori írások*. Válogatta Márkus György. Ford. Révai Gábor. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983.² *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Fragmente über Volksreligion und Christentum*. In *Frühe Schriften, Werke I*. Szerk. Moldenhauer, Eva – Michel, Karl Markus. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1993. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Manuskript von 1821. Szerk. Jaeschke, Walter. 1. kötet. Hamburg, Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2001. Hit és tudás. In Hegel, G. W. F. – Schelling, F. W. J. *Hit és tudás*. Tanulmányok a *Kritisches Journal der Philosophie*-ből. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest, Osiris–Gond, 247–393.
- Hösle, Vittorio 2005. Was kann man von Hegels objektiv-idealistischer Begriffstheorie noch lernen, das über Sellar's, McDowell's und Brandom's Anknüpfungen hinausgeht? *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 30. 139–158.
- Kelemen János 2000. *Az ész képe és tette*. A történeti megismerés idealista elméletei. Budapest, Atlantisz.
- Márkus György 1998. Hegel és a művészet vége. In uő *Metafizika – mi végre?* Budapest, Osiris–Gond.
- Moyer, Dean 2004. Die Verwirklichung meiner Autorität: Hegels komplementäre Modelle von Individuen und Institutionen. In Halbig, Christoph – Quante, Michael – Siep, Ludwig (szerk.) *Hegels Erbe*. Frankfurt a. M., Suhrkamp. 209–253.
- Rózsa Erzsébet 1996. A megbékélés hegeli felfogása és a *Jogfilozófia* előszavának metaforikája. Repedések a rendszeren? *Gond*, 11. Debrecen. 256–286.

- Rózsa Erzsébet 2005. *Versöhnung und System*. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie. München, Fink.
- Rózsa Erzsébet 2007a. *Hegels Konzeption praktischer Individualität*. Von der *Phänomenologie des Geistes* zum enzyklopädischen System. Paderborn, Mentis.
- Rózsa Erzsébet 2007b. Individualitás, fogalmiság és rendszer. A hegeli gyakorlati individualitás státusza és jelentése. *Kellék*, 33–34. Nagyvárad. 39–62.
- Rózsa Erzsébet 2009. *A modern világ prózája*. Hegel-tanulmányok. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Rózsa Erzsébet 2010. Education, Identity, Integrity. Hegel’s socio-cultural Model of individuality from the perspective of his conception of modern civil society. In Cobben, Paul (szerk.) *Institutions of Education: then and today*. Leiden, Boston, Brill. 161–185.
- Simon Ferenc 2009. *Hegel élete és filozófiája*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor.
- Taylor, Charles 1996. *Quellen des Selbst*. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Tillich, Paul 1995. *Vorlesung über Hegel* (Frankfurt 1931/32). Szerk. Sturm, Erdmann. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Welsch, Wolfgang 2000. Hegel und die analytische Philosophie. *Information Philosophie*, März. Magyarul: uő 2001. Hegel és az analitikus filozófia. Ford. Drimál István. *Magyar Filozófiai Szemle*. 45/1–2.

A hegeli ésszerű életvezetés és a szabadság összefüggése

Robert Pippin olvasatában*

BEVEZETÉS

Robert Pippin a kortárs angolszász Hegel-értelmezők azon táborába tartozik, akiknek a Hegel-kutatás során elért eredményei számos ponton kívánják lebontani a hagyományos Hegel-interpretációk egyes megkövesedett, bevett sémáit, és a mai filozófiai diszkussziókba illesztve kortárs, izgalmas vitapartnerként elevenítik fel a hegeli szövegkorpuszt.¹ Pippin Hegel filozófiáját érintő munkássága rendkívül szerteágazó,² ezért ebben a tanulmányban elsősorban *A hegeli gyakorlati filozófia* (Pippin 2008) című könyvét vettük alapul, amely egyfelől számos korábbi megállapításának kínál szisztematikus kifejtést, másfelől termékeny módon kapcsolódik a kortárs politikai-filozófiai és szubjektumelméleti vizsgálódásokhoz. Pippin alapvetően arra a kérdésre keresi a választ, hogy Hegel szabadságkonceptiója milyen aktuális meglátásokkal szolgálhat a szabadságról folytatott kortárs filozófiai diskurzus számára. Csatlakozik ahhoz az értelmezői táborhoz, amely az elismerésnek a szabadságra nézve központi szerepét igyekszik kidomborítani Hegel filozófiai munkásságában. Hatalmas szövegapparátust mozgósítva jelentős interpretációs teljesítményt végez ahhoz, hogy bizonyítsa az elismerés koncepciójának a hegeli rendszerben elfoglalt kiemelt pozícióját.³

* A publikáció elkészítését a TÁMOP 4.2.1./B-09/1/KONV-2010–0007 számú projekt támogatta. A projekt az Új Magyarország Fejlesztési Terven keresztül az Európai Unió támogatásával, az Európai Regionális Fejlesztési Alap és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ Jelentős angolszász teoretikusként kell megemlítenünk Robert Pippin mellett többek között Robert Brandomot, Terry Pinkardot, Paul Reddinget, Wilfrid Sellarst és John McDowellt. Magyar nyelvterületen Hegel újraértelmezése még csak szórányosan észlelhető, vö. Balogh 2009. 7.

² Néhány igen jelentős munka a teljesség igénye nélkül: Pippin 1989; Pippin 1997a; Pippin–Höffe 2004; Pippin 2005a; Pippin 2008.

³ Az elismerés szerepének kiemelt hangsúlyt juttat német nyelvterületen – többek között – Ludwig Siep (vö. pl. Siep 1979), angolszász nyelvterületen pedig Charles Taylor helyezte ismét a morálfilozófia és a politikai filozófia homlokterébe (lásd Taylor 1992; Taylor 1994). Az elismerésről szóló legújabb vitáról vö. Rózsa 2011.

A következő oldalakon ezt a pippini olvasatban megjelenő szabadságinterpretációt vesszük közelebből szemügyre, az alábbi hegeli–pippini kulcsfogalmak segítségével: szabadság, ésszerűség, normativitás, cselekvés, intenció, elismerés, kölcsönös meghatározottság, közös gondolkodás, intézményi beágyazottság.

A SZABADSÁG HEGELI ELMÉLETE

Az *Enciklopédia* rendszerében az, amit a mai kortárs filozófusok gyakorlati filozófiának neveznek, Pippin számára – a hegeli terminussal élve – „a szellem filozófiája”. Szerinte gyakorlati filozófián ugyanis elsődlegesen olyan önálló eseményfajtákról szóló leírást értünk, amely eseményekre attól a szubjektumtól várunk magyarázatot, amelyet az események bekövetkezéséért felelős személynek tekintünk. Arra a kérdésre, hogy milyen indokokat tekinthetünk az igazolás elemeinek, a hegeli rendszerben Pippin szerint a *szabadságról alkotott elmélet* kínál választ.⁴

Hegel számára a *szabadság* önmagunkkal való reflektív és tanácskozó viszony, amelyet a filozófus úgy ír le, hogy képesek vagyunk hajlamainknak és indítékainknak „racionális formát” adni. Ez azonban csakis akkor lehetséges, ha már bizonyos (intézmények, normák által orientált) viszonyban állunk másokkal, ha bizonyos gyakorlatok (*Practice*) résztvevői vagyunk. Ez a hegeli elképzelés ellentétben áll minden olyan önmagunkhoz és másokhoz való viszonyt taglaló elemzéssel, amely az önmegértés lehetőségét és tartalmát, az individuális gondolkodás tartalmát megpróbálja elszigetelni az adott kor társadalmi és politikai struktúráitól. Pippin úgy látja, hogy Hegel tulajdonképpen megfordítja a metodológiai individualizmus logikáját, és e logika megfordítása teszi lehetővé számára magának a cselekvés lehetőségének a magyarázatát is. Hegel élesen bírálja az individualizmus túlzott önhittségét: „A legközönségesebb képzet a szabadságra vonatkozóan az, hogy *önkény* – a reflexió megszabta közép az akarat mint pusztán a természetes ösztönök által meghatározott s a magán- és magáértvalóan szabad akarat között. Ha halljuk azt a mondást, hogy a szabadság általában abban áll, hogy *az ember azt teheti, amit akar*, az ilyen felfogást csak a gondolati műveltség teljes hiányának tekinthetjük, amely sejtelmét sem mutatja annak, hogy mi az önmagában való akarat, jog, erkölcsiség s a többi.” (Hegel 1983. 48) Pippin hangsúlyozza azt a hegeli meglátást, hogy a személyek „már eleve” intézményileg meghatározott létezők, amelyek retrospektív módon (a retrospektivitásról lásd később)

⁴ A szubjektum és a szabadság ilyen módon történő, tehát egymástól elválaszthatatlan összekapcsolása modern fenomén, ebből következően a modern kritikai gondolkodás számára megkerülhetetlen kérdéskör. (Ehhez Hegel kapcsán lásd: Rózsa Erzsébet: „»A szabadság csak mint szubjektum valóságos« – A szubjektivitás problémája Hegel Jogfilozófiájában. A hegeli szubjektivitáselmélet és a modern egzisztencia drámája”. Rózsa 2009. 61–84.)

képesek áttekinteni ezeknek a pozícióknak az „objektív ésszerűségét”. Az intézményi meghatározottság a választás kontextusában jól kivehető: „A választás, amellyel rendelkezem, az akarat általánosságában rejlik, hogy ezt vagy amazt a magamévá tehetem. Ez a magamé mint különös tartalom nincs reám mérve, tehát tőlem külön van, s csak a lehetőség van meg arra, hogy az enyém legyen, mint ahogy én az a lehetőség vagyok, hogy összekapcsolódjak vele. [...] Az önkény azt tartalmazza, hogy a tartalmat nem akaratom természete határozza meg, hogy az enyém legyen, hanem az *esetlegesség*: én tehát éppúgy függök ettől a tartalomtól, s ez az az ellentmondás, amely az önkényben rejlik. [...] Ha a szemléletben megállunk az önkénynél, hogy az ember akarhatja ezt vagy amazt, akkor ez természetesen az ő szabadsága; de ha ragaszkodunk ahhoz a nézethez, hogy a tartalom adva van, akkor ez határozza meg az embert, s épp ebből a szempontból nem szabad többé.” (uo.)

Hegel számára bármely szabadságelmélet esetében nélkülözhetetlen annak bizonyítása, hogy a tetteimmel, a gyakorlataimmal és a társadalmi szerepeimmel ténylegesen és megtapasztalt formában a sajátomként tudok azonosulni (Pippin 2008. 6),⁵ „nem létezhet olyan *nem-én*, amely meghatározhatná a cselekedeteimet” (Pippin 2008. 136). A fichtei ihletésű „nem-én” Hegel értelmezésében a tudatlansággal kapcsolódik össze: „A tudatlan ember nem szabad, mert idegen világ áll vele szemben, túlsó és külső világ, amelytől függ, anélkül, hogy ezt az idegen világot önmagáért-valóvá tenné, s ezzel benne, mint sajátjában, önmagánál lenne.” (Hegel 1980. 100). Ahhoz, hogy egy cselekedetet a sajátomnak tekinthessek, bizonyosfajta jelentéssel kell rendelkeznie a számomra, ami azonban azt is jelenti, hogy gyakorlatok és intézmények egész komplexumába kell *megérthető* módon (*intelligibly*) illeszkednie. Csupán ezen gyakorlatokon és intézményeken belül rendelkezhet koherens jelentéssel az a megállapítás, hogy „*most ezt csinálom*”. A jelentés (*meaningfulness*) feltételei ebben a *megközelítésben* nem olyan jegyek, amelyeket kizárólag én magam tudnék biztosítani akár reflexió, akár döntés, akár a tisztán látás következtében. Ez a jelentés lényegileg közösségi, a megérthető élet formájának megteremtését és fenntartását nevezi Hegel *Sittlichkeiten*-nek, ami az érvek etikai életformán belül megvalósuló kontextualizációja (Pippin 2008. 22). Hegel számára tehát az érthetőség feltétele, a jelentésadás képessége, az ésszerűség, azaz hogy képes vagyok mások számára is érthető indokokkal előállni, a legfontosabb feltételt képezi a szabad szubjektumként cselekvő egyén számára: „Az ész alkotja a szellem szubsztanciális természetét.” (Petty 1978. 1/88–89) A szabadság tehát lényegileg összefonódik egyfelől azokkal a cselekedeteimmel, amelyeket a sajátjaimként ismerek el,

⁵ A kényszerített cselekedet éppen ezért nem fakadhat a szabadságomból, hiszen a cselekedetemmel, noha az az én cselekedetem, nem vagyok képes azonosulni. Vö. Pippin 2008. 131, 239.

másfelől az ésszerűséggel mint a szabad szubjektum egyik lényegi meghatározásával. E két feltétel szerves egysége az *Észtétikai előadások* egyik passzuszában világos megfogalmazást kap: „Mármost azt a legmagasabbrendű tartalmat, amelyet a szubjektív önmagában felfogni képes, röviden szabadságnak nevezhetjük. A szabadság a szellem legmagasabbrendű meghatározása. Mindezenelőtt, egészen formális oldala szerint, abban áll, hogy a szubjektumnak az, ami vele szemben áll, nem idegen, nem határ és korlát, hanem önmagát találja meg benne. [...] Közelebből azonban a szabadság benső tartalma az ésszerű általában; például az erkölcsösség a cselekvésben, az igazság a gondolkodásban.” (Hegel 1980. 99)

A gyakorlati ésszerűséget Hegel egy tágabb kontextusba helyezi. A gyakorlati ész működését nem elszigetelt, individuális reflexiónak tekinti, amely reflexió, mondjuk, a számomra lehetséges cselekedeteket tekintené át. Hegel, számos mai kortárs filozófushoz hasonlóan, magát a gondolkodást, a dolgokról való tudást (*awareness*), magát az intencionalitást inherens módon ésszerű, ennek következtében normaalapú tevékenységként értelmezi (Hegel 1980. 19). A szellem Pippin Hegel-interpretációjában valamiféle normaként definiálódik: a szellem egy kollektív intézmény, melynek következtében mindannyian valamely közösségen belül az észhez viszonyulunk, az ész irányító szerepét vállalva magunkra (Hegel 1980. 62). A szabadságnak tehát nélkülözhetetlen eleme a megfelelő reszponzivitás a normákra (Pippin 2008. 19). Ahhoz, hogy a cselekedeteimmel azonosulni tudjak, normatív módon kell a cselekedeteim mögé állnom. A lehetséges azonosulás alapja a gyakorlati ész: érvekkel tudok előállni és érveket követelek másoktól is. A normativitás prioritásának hangsúlyozása a mai angolszász filozófusoknál erőteljes elem, többek között Wilfrid Sellars és Robert Brandom munkásságában. Pippin felhívja a figyelmünket arra, hogy a normák prioritása eredetileg Fichte pozíciója (Pippin 2000. 147–170), tehát ebben a kérdésben Hegel erősen fichteianus.

Az individuális viszonyállapotok és a közösségi gondolkodás a szabadság konstitutív elemeit alkotják, mindkettő ésszerű – ez az érthetőség alapvető feltétele (Pippin 2000. 6). Hegel tagadja annak lehetőségét, hogy a szabadság morális-pszichológiai, individuális dimenzióját („az akarat szabadságának” lehetőségét) külön lehetne választani a társadalmi függőség viszonyaitól, ugyanakkor a függetlenséget is a szabadság egyenrangúan konstitutív elemének tekinti. A hegeli „ésszerű cselekvés” elmélete azt a minimumot jelenti, hogy a szabad cselekvés tartalmazza azt a képességünket, hogy át tudjuk gondolni, mit szeretnénk tenni, meg tudjuk érteni, hogy mit tehetünk, hogy mit kellene tennünk, ha tennünk kellene valamit, és képesek vagyunk ezen megfontolások fényében cselekedni (Pippin 1997b, Pippin 1995). Hegel természetesen osztja azt a nézetet, mely szerint egy cselekedet egy leírásban intencionális cselekedetként jelenik meg, tehát meg is követe-

li, hogy a cselekvő kivegye a részét a történetekből (Pippin 2008. 26). Egyetért azzal: anélkül hogy egy belső tartományra utalnánk, anélkül hogy saját cselekedeteinket illetően önvonatkozást állítanánk fel, az eseményeket nem volnánk képesek cselekedetként osztályozni. Az intenció valós természete, a tulajdonképpeni intenció azonban szerintem csupán retrospektív módon állapítható meg: a „tényleges” intenció a cselekedetben található, ami azt jelenti, hogy egyes esetekben egészen addig nem tudjuk, hogy mi a valódi intenció, ameddig maga a cselekedet meg nem történik. Figyeljünk fel arra, ez a koncepció nem engedi meg, hogy egy intenció rossz, hibás kivitelezéséről beszélhessünk, mivel a szubjektum és a tett azonosságát állítja: „az egyéni ember *valósággal* az, ami a *tett*; *ennek a létnek* egyszerűségében mások számára léttel bíró, általános lényeg, s már nem csupán vélt valami. Nincs ugyan szellemként tételezve benne; de ha *létéről* mint *létről* van szó, s *egyfelől* a kettős lét, az *alaké* és a *tetté*, áll szemben egymással, s amaz is, emez is állítólag a valósága, akkor csak a tett mondható *valódi létnek*, – nem az alakja, amely azt fejezné ki, mit vél mondani tetteivel, vagy amiről hiszik, hogy csak tudná megtenni. Éppígy ha *másfelől művét* szembehelyezik belső *lehetőségével*, képességével vagy szándékával, akkor csakis művét kell igazi valóságának tekinteni, még ha ő maga téved is erre nézve és cselekedetéből visszatérve magába, e belsőben másnak tartja magát, mint ami a *tettben*.” (Hegel 1979. 168) Az emberi belső és a külső tett ilyen viszonya jelenik meg a műalkotások esetében is: nem beszélhetünk egy jó művészi elgondolás, eszme, például egy jó költemény sikertelen kifejezéséről. Noha az egónk a történeteket így szeretné értelmezni, mondja Nietzsche,⁶ valójában rossz műről kell beszélünk (Pippin 2008. 161). Ahogyan Stanley Cavell is hangsúlyozta, az, hogy „mi állt a szerző szándékában”, és az, hogy „mi van előttünk”, nem egymás alternatívája, mert az intenció a műalkotások esetében éppúgy nem ható ok, mint ahogy az emberi cselekedetek esetében sem az: az intenció mindkét esetben (az elkészült alkotás, illetőleg a történetek esetében) a megértés, a leírás eszköze (Cavell 1976. 230).

Az intenció önmagunknak való tulajdonítását tehát nem lehet belső önmegfigyelés alapján regisztrálni, mert az intenció nem a mentális tartalomról ad számot (Anscombe 2000). Az intenció a hegeli koncepcióban nem ok, amelynek okozata a cselekvés. A kettő közötti viszony tehát nem kauzális, mivel a kauzális interpretáció dualista szemléletet tükröz, hiszen különválasztja a belső mentális tartalmat és a külső tettet, hanem – Pippin termino-

⁶ Hegel és Nietzsche párhuzama ezen a ponton: Pippin 2005b.

lógijában – „expresszív”.⁷ Hegel Pippin szerint nem kompatibilista,⁸ mert nem azt az álláspontot képviseli, hogy cselekedeteinket a hitek és a vágyak – mint okok – idézik elő (Davidson 1980b). Ugyanakkor az inkompatibilisták, a voluntaristák, a libertariánusok táborához sem sorolható, mert nem az akarat primátusát hirdeti. Abból következően, hogy Hegel a belső állapot és a külső tett közötti viszonyt nem ok-okozati viszonyként interpretálja, a hagyományos taxonómia nem megfelelő a kategorizálására. Az intenció ugyanis annak függvénye, hogy érvekkel rendelkezünk, ez ad választ arra a kérdésre, hogy számos lehetőség közül miért éppen azt cselekedtük, amit cselekedtünk. Ebből azonban Hegel számára nem következik, hogy az érveket okokként kell értelmeznünk, mert „az önmagamhoz való viszonyom mindig közvetített a másokhoz való viszonyomon keresztül” (Pippin 2008. 149). A közvetítettség itt azt jelenti, hogy a gyakorlati okfejtés normához kötött tevékenység, a szóban forgó normákat azonban nem egyszerűen én határozom meg (nem egyszerűen tőlem függenek), hanem társadalmi tulajdonságokat jelenítenek meg. Ezeket a társadalmi tulajdonságokat széles körben osztják, és a megfontolás számára egyénileg öröklött sztenderdekként funkcionálnak (uo.). Itt mutatkozik meg Pippin szerint az egyik jelentős különbség Kant és Hegel között. Kant ugyanis úgy gondolta, hogy van legalább egy norma, amelyet nem ilyen módon öröklünk, amely nem társadalmilag közvetített, ez pedig maga a tiszta gyakorlati ész. Hegel azonban azon az állásponton van, hogy a gyakorlati okfejtés elidegeníthetetlen, lényegi része a társadalmi normákhoz való rezponzivitás (Pippin 2008. 150). Az ész a hegeli koncepcióban nem pusztán az individuum által működtetett szubjektív fakultás. A tanácskozás-érvelés nem formalizálható olyan módon, hogy meg lehetne adni egyetlen metódust, vagy a követendő szabályok konstans osztályát. Érveléseink folyamatában mindig gyakorlati érvekkel állunk elő, például „mert én az apád vagyok”, „nem teheted meg, mert ez az én tulajdonom”. Hegel tehát nem osztja az autonómia és az ész kanti koncepcióját (Pippin 2010. 405). Az intenciónk tartalmát sem lehet megérteni attól függetlenül, hogy a valóságban mi manifesztálódott, mi fejeződött ki a közösségi társadalmi világban (Pippin 2008. 168). A saját intencióm igazságának feltétele, hogy mások is ezt az intenciót tulajdonítsák nekem, hogy elismerjék érvelésem

⁷ Lásd még Taylor 1985b, illetve Quante 1997. Pippin bevallja, sokat köszönhet Taylor expresszivist Hegel-interpretációjának. Az úttörő ebben a tekintetben a fentebb említett Taylor-mű. De nem osztja Taylornak azt az értelmezését, amely szerint az emberi cselekedetek a „kozmosz Szellem” önkifejezésének eszközei volnának (vö. Pippin 1989).

⁸ Hegel kompatibilista interpretációja: Schacht 1976, illetve G. H. R. Parkinson 1985. Pippin ezt Hegel félreértelmezésének tekinti, osztja Wood 1990 indokait (a motivációkat Hegel-intenciókkal, belső érvekkel cserélte fel, nem motiváló pszichikus faktorok után kutatott, hanem a cselekedet leíró magyarázatát kereste).

helyességét, azaz az intencióm igazságának előfeltétele az én és a mások közötti egyetértés.

A szabadság forrása nem a mentális tartományban található. Lényegileg egy olyan önvonatkozást kíván, amely csupán a többiekhez fűződő bizonyos viszonyainkba ágyazottként lehetséges (Pippin 2008. 12). A gyakorlati észnek Hegel valójában valamiféle történeti, társadalmi, pragmatikus koncepcióját dolgozza ki: a gyakorlati ész az igazolási kísérletek személyek közötti cserélődése (Pippin 2008. 7). Az, hogy érvekkel rendelkezhetünk, nem választható el a társadalmi gyakorlatban való részvételtől, amely társadalmi gyakorlatokat nagyban definiálja az, hogy a tagok mit fogadnak el, illetve mit utasítanak el az érvek előterjesztésének, illetve az érvek követelésének a folyamatában. Így mások cselekedetei hatással vannak arra, hogy mit vagyunk képesek megtenni (Pippin 2008. 24).

A SZUBJEKTUM HEGELI TÁRSADALMI ELMÉLETE

Hegel számára a gondolkodás elválaszthatatlan magától a cselekedettől, annak konstitutív eleme, s az *individuális szubjektum* ekképpen olyan, mint egy kollektív vagy társadalmi teljesítmény. A szubjektumok állítólagos függetlensége így mindig összefonódik valamiféle alapvető, ontológiai függőséggel (Pippin 2008. 9). A szubjektív (a reflektív módon meghatározott, tudaton alapuló) és az objektív (azok a kollektív normák, melyekre szocializálódunk, azon érvek szerepe, melyekkel előállunk egy társadalmi gyakorlatban), vagy a belső (az intenció) és a külső (a nyilvánosság előtt végrehajtott tett) szétválaszthatatlanságát nem úgy kell értelmeznünk, mintha az előbbieket az utóbbiakra szeretnénk redukálni (Pippin 2008. 26). A reflektív képességeinket Hegel mindig különféle társadalmi szerepek vagy gyakorlatokban és intézményekben való közreműködéseink *aspektusaiként* (pl. szülő, tulajdonos, polgár) kezeli. Legerősebb állítása úgy szól, hogy az ésszerű cselekvő nem rendelkezik egy függetleníthető nézőponttal, nincs olyan pillanat, amelyben minden függőségi viszonyunkat le tudnánk vetkőzni (Pippin 2008. 23). A *szellem* a gondolkodás sajátos emberi formájára és a cselekedetekként értelmezett emberi tevékenységekre használt hegeli terminus (Pippin 2008. 9). Más megközelítésből: a normavezérelt individuális és kollektív gondolkodásmód és társadalmi valóság kezdetben implicit és fejletlen, majd később teljességgel megvalósuló állapota (Pippin 2008. 39) „öntudatos és társadalmilag fenntartott normatív státusz” (Pippin 2008. 127). Ezzel Pippin megpróbálja átírni a megmerevedett „szellem”-interpretációt: „félreértjük [ti. a szellemet], ha azt elmének vagy léleknek gondoljuk – az sokkal inkább az individuális és a kollektív gondolkodásmód ezen elért formájára utal, és az intézményesen beágyazódott elismerési viszonyokra.” (Pippin 2008. 39) Tehát, s ez a pippini Hegel-interpretáció egyik legfontosabb állítása, Hegel nem dualista.

A szellem „a természet igazsága”, nem egy önálló, nem természeti létező, nem egy dolog.⁹ A két terület nem két különálló szubsztanciátípust testesít meg, Hegel inkább nevezhető *aspektualistának* (Pippin 2008. 16). A szellem valamiféle közösen megvalósított, normatív emberi gondolkodás, szociotörténeti képződmény, bizonyos gyakorlatok és intézmények kialakulása (Pippin 2008. 42). Hegel számára önmagunk megteremtése nem az arisztotelészi fogalmak mentén értelmeződik, nem arról van szó, hogy egy természetes fejlődési folyamat eredményeképpen az érettség fázisába érkeznénk. Amennyiben a szellemet valamiféle kollektív, normatív gondolkodás megteremtésének tekintjük, akkor ezek a normák azért léteznek, és ezeknek a normáknak azért vetjük alá magunkat, mert legitimáltuk ezeket a normákat. A normatív élet szubjektumát Hegel nem önálló, speciális szubsztanciának tekinti, hanem azon elsajátított képességek és gyakorlatok mentén írja le, melyeket a természetes organizmusok a történelmi idő során létrehoztak és autorizáltak, egymástól megköveteltek, olyan szabályok és gyakorlatok mentén, melyek lényegüket tekintve normatívak. Hegel nem gondolja azt, hogy bármikor is explicit, öntudatos, kollektív cselekedet révén ruháztunk volna fel bármit is autoritással – ehelyett világosan úgy fogalmaz, hogy jelenbeli cselekvőként a történeti időn keresztül hoztuk létre magunkat (Pippin 2008. 17). A normák kialakulását Pippin többször is az opera kialakulásához hasonlítja: az opera esetében sem egyetlen személy vagy egyetlen csoport olyan cselekedetéről van szó, amely az operát létrehozta volna, miközben kétségtelen tény, hogy az opera létrejött, kialakult. Az opera értékei azonban csupán azok számára értékek, akik ezeket az értékeket elfogadják saját értékeikként (Pippin 2008. 75). „Nem létezik olyan terület, amelyet fel kellene fedeznünk, és amelynek igazságot kellene szolgáltatnunk – ez éppoly képtelenség, mint annak feltételezése, hogy léteznének ideális játékszabályok, amelyeket fel lehetne fedeznünk, és egyre inkább azokat megközelítve kellene játszaniuk” (Pippin 2008. 113–114).¹⁰ Az ókori görögök és a keresztények csak részlegesen, kezdetleges értelemben cselekvő egyének. Csupán a cselekvők – a hegeli értelemben vett morális személyek – képesek érvekhez folyamodni, egymást felelős személyeknek tekinteni. A felelős személy státusza azonban csakis akkor lehet „termék”, ha ezt a státuszt már eleve tételezzük. A valódi cselekvés ekképpen az ezen cselekvés aktualizációjára irányuló korábbi, ugyanakkor csupán részleges sikereket elérő kísérletek történeti eredménye (Pippin 2008. 18).

A *szellem fenomenológiája* című hegeli mű a szubjektív, az objektív és az abszolút szellem filozófiájára tagolódik. Ezek a gondolkodás különböző formáinak felelnek meg, gradualista szemléletet érvényesítve: „a szellem tagadja a természet externalitását, a természetet önmagába asszimilálja, ennek

⁹ Vö. pl. Hegel 1968 ff. 15:217, Hegel nem nevezhető „objektív” idealistának sem: vö. Pippin 1989.

¹⁰ Lásd még a „sakk” példáját: Pippin 2008. 74.

következtében idealizálja azt.” (Petry 1978. [PSS] Vol. 1. 42–43) A világgal való érzelmi kapcsolatunk közvetlenségét „negálni”/konceptualizálni szükséges ahhoz, hogy a szellem egyre inkább megvalósíthassa magát,¹¹ hogy önmagát egyre inkább a természettől elkülönülten jeleníthesse meg. „A szellem azáltal *válik* szellemmé, hogy egyes organizmusok az idők folyamán arra törekednek, hogy »az érvek« egy effektív »terét« *»hozzák létre«*, mondjuk így” (Pippin 2008. 61). A legelső fok a habituált diszpozíciók szintje, ahol még nem választottuk el magunkat az örökölt diszpozícióktól és hajlamoktól, ugyanakkor potenciálisan képesek vagyunk erre. A fokozatiság a természettől való egyre nagyobb mértékű függetlenedést jelenti, a szabadság egyre magasabb fokát, amely a szabad gondolkodásban, az öntudat végtelen formáiban (vallás, művészet, filozófia, abszolút szellem mint az abszolút szellem formái) csúcsosodik ki (Pippin 2008. 14–15). Kulcsfontosságú ebben a mozgásban az akarat létezésben betöltött funkciója: „A különbség gondolkodás és akarás között csak a különbség az elméleti és a gyakorlati magatartás között, de ez nem, teszem, két képesség, hanem az akarat a gondolkodás egy különös módja: a gondolkodás, amint áttevődik a létezésbe, hogy mint ösztön létezést adjon magának.” (Hegel 1983. 34.) Ez az akarat pedig csupán abból építezhet, amit a szubjektum a sajátjaként ismer el, csak azokból az érvekből, amelyekkel a szubjektum interszubjektív interakciói során azonosulni képes, vagyis csak a szabadságból: „Csak ebben a szabadságban van teljességgel *magánál* az akarat, mert egyes-egyedül csak önmagára vonatkozik, s ezzel elesik minden *függőségi* viszony valami *mástól*.” (Hegel 1983. 54) A szabadság mértéke így nem egy kauzális hatalom mértékétől függ, hanem annak az igazolásnak a minőségétől, mondja Pippin, amelyet a pillanatnyi társadalmi közösség számára kínálunk (amely igazolást a közösség elfogadhat, de el is utasíthat) (Pippin 2008. 143). Az igazolási küzdelem, a normák összeütközésének paradigmaticus példája Antigoné és Kreón vitája. Antigoné a fennálló kreóni rend ellenére próbál érvényt szerezni saját világának, az elismerésért folyó küzdelemben szubjektumként próbálja legitimálni magát:

A rendeletet nem Zeusz hirdette meg;
s az alvilágiak közt trónoló Diké
ilyen törvényt az emberekre nem szabott.
Olyan hatalmas soha nem lehet szavad,
hogy bármi földi rendelettel elsöpörd

¹¹ „[A]z embernek nem lehet akarata értelem nélkül. [...] Az állat ösztön szerint cselekszik, valami belső hajtja, s így gyakorlati is, de nincs akarata, mert nem képzelel el vágyának tárgyát.” Hegel 1983. 35.

az istenek íratlan, szent törvényeit.
 Azok nem mától: mindöröktől állanak,
 és senki sincs, ki fölfedhetné keltüket.
 Én nem kívántam, földieknek hajtva főt,
 magamra vonni isteneknek bosszúját.
 Hogy meg kell halnom, azt törvényed nélkül is
 régen tudom – mi várna más? – Ha végzetem
 korán elér: csak nyereségnek tartom azt.
 Ki annyi sok csapás közt élte életét,
 mint én magam: miért ne halna boldogan?
 Nem fáj nekem, hogy sorsom így beteljesül:
 de látnom őt, anyánk méhének magzatát,
 holtan heverni – váltig temetetlenül –,
 az jobban fájna, mint bármi sorscsapás!
 Ha esztelenségnek gyalázod tettemet:
 az esztelen szó visszaüt rád, esztelen!
 (Szophoklész 1983. 79–80)

A szabad cselekvő valamiféle normatív státusz, melynek tartalma és feltétele azon alapul, hogy az egymást kölcsönösen elismerő cselekvőkből álló közösségen belül szabad cselekvőként *ismernek el* bennünket, így tekintenek ránk (Pippin 2008. 27): „A szellem így tisztán önmagával van, ennek következtében szabad. A szabadság ugyanis ez: önmagammal lenni a másikban.” (TWA 8. 84) Az igazi szabadság „a másikkal való identitásomban áll. Csupán akkor vagyok igazán szabad, amikor a másik is szabad, és általam szabadként van elismerve” (TWA 10. 431. §.). Más helyen: „Minden egyén szabadsága csupán addig létezik, ameddig mások szabadként ismerik el, és másoknak benne található a saját legitimitásuk tudata. [...] Szabad vagyok, ameddig mások szabadok, és hagyom, hogy szabadnak tekinthessék őket, éppúgy, ahogy ők is hagyják, hogy rám is szabadként tekinthessenek.” (TWA 12. 175) Ez Hegel alapvető társadalmi állítása. Az elismerés hegeli elmélete így szervesen beágyazódik a szabadság természetéről folytatott eszmefuttatásba (Pippin 2008. 28). A szellem önmegvalósítása a szabadság egyre magasabb foka, a szabadság önmeghatározás, lehetőség minden egyes egyén (és nem pusztán csak néhány ember) számára, ezáltal univerzális érték. Az önmagát szabad és autonóm cselekvőként meghatározó szubjektum koncepciója a nagy narratívák legnagyobb narratívájára – a Mi az ember? kérdésre – kínál választ: az ember, folyamatos küzdelme során azzal a kérdéssel szembesül, hogy tulajdonképpen mi teszi őt emberré. Fokozatos önnevelés és művelődés útján felismeri, hogy az abszolút szabad létezés. (Nem véletlen, hogy egyes értelmezők ennek a narratívának a logikáját a *Bildungsroman* logikájához hasonlították.) Az, hogy a szubjektum saját maga választja önmaga szabályait, hogy autonóm életmódot folytat (amely természetesen csak akkor kivitelezhető,

ha önszabályozása normák kontextusában valósul meg és a szubjektum ésszerű cselekvő), az emberi lét inherens, elidegeníthetetlen értéke.¹²

Nem szabad figyelmen kívül hagynunk Hegelnek azt a belátását sem, hogy a jelen feltételek mellett a szabadság tényleges gyakorlása elkerülhetetlen módon, tehát lényegileg konfliktusokkal terhelt (Pippin 2008. 28). Az érdekellentétek konfliktusát már sokan leírták, például Machiavelli, Hobbes, Kant vagy Fichte is. Hegel azonban sajátos szubjektumkoncepcióval dolgozik, amelyben a szubjektum *státusza* (a szubjektum-státusz) az elképzelt konfliktus kimenetelétől függ, tehát nem *a priori* módon adott. A szubjektum ezen koncepciója elválasztja őt a liberális hagyománynak mind a Hobbes–Locke-, mind pedig a Rousseau–Kant-féle vonulatától (Pippin 2001.). Az ésszerű szubjektum nem *a priori* módon adott, mert a hegeli koncepcióban az ésszerűség (*Vernünftigkeit*) nem ontológiai, hanem mesterséges státusz. Abban az értelemben, hogy egy adott nyelv hangjai csak az adott nyelvet beszélő közösségben kapnak jelentést. A hegeli etika Pippin szerint éppen ezért nem említ alapvető erényeket, ugyanis a szabad és ésszerű élethez nem rendelhetünk kötött erkölcsi diszpozíciókat (Pippin 2008. 201).

A modern politikai gondolkodás a hegeli premisszákat alapján utat téveszt, amennyiben empirikus alapokról kíván építkezni. A hegeli koncepció aktualitása Pippin szerint éppen annak felismerésében áll, hogy a modern társadalom normatív státuszokon nyugszik, nem empirikus tényeken. A pap, a lovag, a polgár nem természetes létezők, csakis addig léteznek, ameddig a társadalom olyan szabályokat követ, amelyek ezen kategóriák létezését legitimálják. „A konceptuális tartalmat az aktuális használat rögzítéseként kell értenünk, így nem létezik kell/van distinkció” – írja Pippin (Pippin 2008. 236). A normatív tartalom ezáltal mindig az aktuális kijelentések és cselekedetigazolások történeti és társadalmi gyakorlatainak a függvénye, vagyis az igazolás szabálykövetés (Pippin 2008. 247). Az etikai értelemben vett ésszerű életvezetésben a társadalmi jelleg prioritása Hegel számára nyilvánvaló: „Az erkölcsi nem elvont, mint a jó, hanem intenzív értelemben valóságos. A szellemnek valósága van, ennek »akcidenciái« pedig az egyének. Az erkölcsivel kapcsolatban tehát mindig csak az a két szempont lehetséges, hogy vagy a szubsztancialitásból indulunk ki, vagy atomisztikusan járunk el, s az egyediségtől mint alaptól emelkedünk fölfelé; ez az utóbbi szempont szellem nélküli, mert csak összetételhez vezet, a szellem pedig nem egyedi valami, hanem egysége az egyedinek és általánosnak.” (Hegel 1983. 186) Az állam „objektív szellem”, csak ezen belül lehet az individuálisnak objekti-

¹² Az autonómia elve ma rendkívül fontos – többek között – a bioetika princípiumokat tárgyaló diskurzusában (pl. Weisstub–Pintos 2008; Quante 2010, különösen: 5–8. fejezetek), az angolszász Kant- és Hegel-interpretáció termékeny párbeszéd lehetőségét teremti meg a német klasszika filozófiai hagyományával. Vö. Reath 2006, Taylor 2005, Brender–Krasnoff 2004.

vitása, igazsága, etikus életvezetése, szabadsága: „Az állam az erkölcsi eszme valósága, – az erkölcsi szellem mint a *nyilvánvaló*, önmagának világos, szubsztanciális akarát, amely magát gondolja és tudja, s végrehajtja azt, amit tud és amennyiben azt tudja. Az erkölcsben közvetlenül létezik, s az egyes ember *öntudatában*, tudásában és tevékenységében közvetve. Az öntudatnak az érzület révén az államban mint lényegében, tevékenysége céljában és eredményében van a *szubsztanciális szabadsága*.” (Hegel 1983. 261)

IRODALOM

- Ameriks, Karl – Sturma, Dieter 1995. *German Idealism and the Self*. Albany, SUNY Press.
- Anscombe, G. E. M. 2000. *Intention*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Balogh Brigitta 2009. Szerkesztői előszó. In Rózsa 2009. 7–9.
- Brender, Natalie – Krasnoff, Larry (szerk.) 2004. *New Essays in the History of Autonomy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cavell, Stanley 1976. *Must We Mean What We Say?* Cambridge, Cambridge University Press.
- Davidson, Donald 1980a. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford University Press.
- Davidson, Donald 1980b. Actions, Reasons, and Causes. In Davidson 1980a. 3–19.
- Gerhardt, Volker – Horstmann, Rolf Peter – Ralph Schumacher (szerk.) 2001. *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IXth Internationalen Kant-Kongresses*. 5 Bde. New York, de Gruyter.
- Gutmann, Amy (szerk.) 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- Hegel, G. W. F. 1968 ff. *Gesammelte Werke*. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Esztétikai előadások I*. Ford. Zsoltai Dénes. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. In TWA, Vols. 8–10.
- Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In TWA, Vol. 12.
- Inwood, Michael (szerk.) 1985. *Hegel*. Oxford, Oxford University Press.
- Kotkavirta, Johannes (szerk.) 1997. *Right, Morality, Ethical Life: Studies in G. W. F. Hegel's Philosophy of Right*. Jvaskylä, Publications of Social and Political Science and Philosophy.
- MacIntyre, Alasdair (szerk.) 1976. *Hegel: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame/IN, University of Notre Dame Press.
- Moldenhauer, Eva – Karl Markus Michel (szerk.) 1969–79. *Hegel Werke. Theorie-Werkausgabe*. (TWA) 20 Bde. Frankfurt, Suhrkamp.
- Parkinson, G.H.R. 1985. Hegel's Concept of Freedom. In Inwood 1985. 153–173.
- Petry, Michael John (szerk.) és (ford.) 1978. *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes / Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*. (PSS) 3 vols. Dordrecht, Reidel.
- Pippin, Robert 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 1995. Hegel's Ethical Rationalism. In Pippin 1997a. 417–450.

- Pippin, Robert 1997a. *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 1997b. Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders. In Pippin 1997a. 92–128.
- Pippin, Robert 2000. Fichte's Alleged One-Sided, Subjective, Psychological Idealism. In Sedgwick 2000. 147–170.
- Pippin, Robert 2001. 'Rigorism' and the new Kant. In Gerhardt–Horstmann–Schumacher 2001. 313–326.
- Pippin, Robert – Otfried Höffe (szerk.) 2004. *Hegel on Ethics and Politics*. Transl. Nicholas Walker. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 2005a. *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 2005b. Brandom's Hegel. *European Journal of Philosophy*, 13/3. 381–408.
- Pippin, Robert 2008. *Hegel's Practical Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert 2010. Hegel on Political Philosophy and Political Actuality. *Inquiry*, 53/5. 401–416.
- Quante, Michael 1997. Personal Autonomy and the Structure of the Will. In Kotkavirta 1997. 45–74.
- Quante, Michael 2010. *Személyes élet és emberi halál*. Ford. Juhász Anikó. Szerk. Rózsa Erzsébet – Loboczky János. Eger, Líceum Kiadó.
- Reath, Andrews 2006. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Rózsa Erzsébet 2005. *Versöhnung und System. Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*. München, Fink Verlag. 13–72.
- Rózsa Erzsébet 2009. *A modern világ prózája. Hegel tanulmányok*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Rózsa Erzsébet 2011. Az elismerés: a kortárs filozófia kurrens témája és a korszerű társadalomelmélet kutatási paradigmája. *Magyar Tudomány*, 2011/2. 210–216.
- Schacht, R. 1976. Hegel on Freedom. In MacIntyre 1976.
- Schatzki, Theodore R. 1996. *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedgwick, Sally S. (szerk.) 2000. *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Siep, Ludwig 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg-München, Alber.
- Szophoklész 1983. Antigóné. Ford. Mészöly Dezső. In *Szophoklész drámái*. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Taylor, Charles 1985a. *Human Agency and Language: Philosophical Papers*. Vol.1. Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles 1985b. Hegel's Philosophy of Mind. In Taylor 1985a. 77–96.
- Taylor, Charles 1992. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- Taylor, Charles 1994. The Politics of Recognition. In Gutmann 1994. 25–73.
- Taylor, James Stacey (szerk.) 2005. *Personal Autonomy. New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Weisstub, David N. – Guillermo Díaz Pintos (szerk.) 2008. *Autonomy and Human Rights in Health Care. An International Perspective*. Springer.
- Wood, Allen W. 1990. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Szellem a műben

Megjegyzések az eszmény hegeli fogalmához

Az amerikai Robert Pippin egy tanulmányában (Pippin 2008) arra a problémára hívja fel a figyelmet, hogy Hegel művészetfilozófiai előadásából hiányzik az esztétikai tapasztalat különálló, kidolgozott leírása. Ez azonban – érvel – nem valamiféle hiányosságra, hanem a hegeli művészetkoncepciónak a hegeli filozófia alapjaihoz visszatérő *beágyazottságára* és mozzanatokból építkező *összetettségére* utal. E két jellemzője abból az alapvető belátásból ered, hogy csak akkor nyerhetünk megfelelő rálátást Hegel művészetfilozófiai perspektívájára, ha értelmezésünkbe előzetesen „bevonjuk Hegel ambiciózus, általános filozófiai pozíciójának interpretációját” (Pippin 2008. 395). Jelen gondolatmenetben e beágyazottságról és összetettségről folyó diszkusszióhoz próbálok meg néhány megjegyzést hozzáfűzni. A tematikai felosztás szerint két, egymással szorosan összefüggő szálon futó érvelésem mindvégig az eszmény komplex fogalma körül fog forogni, hogy rámutathasson az esztétikai igazság és benne az esztétikai tapasztalat hegeli tartalmának néhány alapvető mozzanatára. Mindezt a kortárs magyar Hegel-recepcióban két jól ismert hegeli probléma, a látszás, valamint a külső és belső azonosságának felelevenítésével, melyek Pippin argumentációjában is központi szerepet játszanak. Fontos viszont jeleznem, hogy egyáltalán nem célom Pippin gondolatmenetének rekapitulációja, hiszen érvelésem is más irányú. Az átfogó elemzés helyett, mintegy kísérletképpen, megpróbálok „sterilizáltabb” kézzel nyúlni a témához, egy bevallottan leegyszerűsítő perspektívát alkalmazva, azaz a kortörténeti meghatározottságokat zárójelbe téve az eszmény felépítésének a tudattal és a tapasztalattal összefüggő mikrokérdéseire fókuszálva, remélve egyúttal, hogy a beágyazottság és összetettség értelmezhetőségéhez és értelmezéséhez használható támpontokkal tudok szolgálni.

I. 1.

A hegeli művészetfilozófia *beágyazottságát* vizsgáló gondolatmenetünk kiindulópontja tehát – mások mellett – Pippin ama határozott meggyőződése, hogy

Hegel általános filozófiai beállítottságának tekintetbevétele nélkül nem lehetséges művészetfilozófiai alapállásának interpretációja. Maga Hegel is megerősíti ezt az 1823-as berlini művészetfilozófiai előadásában (Hegel 2004. 58–59), ahol a műalkotások filozófiai megközelítéséhez ismeretként előfeltételezi saját filozófiai gondolatrendszerét, ami egyaránt vonatkozik *A szellem fenomenológiájára* és *A logika tudományára*, de jelenti „a művészetnek az *Enciklopédiában* adott, a művészet mibenlétét az abszolút tudás rendszerében megfogalmazó meghatározását” (Gethmann-Siefert 2004. 26) is. A hegeli művészetfilozófiára irányuló kérdés eszerint „nem válaszolható meg csak magára a művészetre irányuló kérdésként, s főként nem egy partikuláris mű alapján. Csakis az öntudat és a produktív élettevékenység kollektív kísérletének általános elmélete felől közelíthető meg konzekvensen” (Pippin 2008. 404). Hozzáfűzném, hogy Hegel művészetfilozófiai álláspontja saját koncepciójába illeszkedően *filozófiai*, vagyis olyan, egyszerre vissza- és előretekintő perspektíva, amely az emberi tudás kereteinek és működési mechanizmusainak kifejtését alapvetően már maga mögött, pontosabban magában tudja. Ezért nincs szüksége arra, hogy a művészetfilozófiája kulcsfogalmaiban rejlő mozzanatok, főként a tudat vonatkozásában, újra konzekvensen kifejtse. Ami persze nem jelenti azt, hogy ne is utalna olykor rájuk.¹ A művészetfilozófiai perspektíva a műalkotás *valóságát* mint komplex *viszonyrendszert* veszi szemügyre, a vizsgálat kezdete azonban csak érintőlegesen idézi és sorolja fel a tudat eredendő, *spekulatív* alapvonásait.

A hegeli művészetfilozófia irányultsága kétségtől a fiatalkorától Hegelre jellemző gyakorlatorientáltságból ered,² amely jóval később, berlini esztétikai előadásában is könnyedén tetten érhető. E látásmódja sajátos valóságfelfogásával áll összefüggésben, melynek egyik első axiómája a szubjektum és az objektum izolálhatatlanságát mondja ki a közismert „az igaz az egész” (Hegel 1961. 18) tézisben. *A szellem fenomenológiája* Előszavának és Bevezetésének módszertani előrevetéseivel Hegel amellet érvel, hogy fogalmaink (nyelvi világunk³) olyan originális módon kapcsolódnak és függnek össze a külső realitással, a szubjektum az objektummal, hogy a filozófiai interpretáció nagyon sokat veszít azzal, ha összefüggéseiket egyikük axiomatikus kiemelésével és priorizálásával próbálja magyarázni.

Hegel valóságfelfogása és fenomenológiai kiindulópontja abban a deklarációjában öszzpontosul, hogy a valóságban nem létezik *önmagában* sem szubjektum, sem pedig objektum. Egyrészt a szubjektum semmiféle önmeghatározó tartalommal nem rendelkezhet az őt körülvevő külső adottságok nélkül, másrészt az objektumnak a szubjektum nyelvi, strukturáló te-

¹ Ennek oka, hogy művészetfilozófiája előadások formájában született meg (és csak az ezekről készített hallgatói lejegyzések egy része maradt fenn), így a visszautaló rövid kiegészítések valószínűleg a könnyebb megértést hivatottak elősegíteni.

² Vö. Hegel 1982, illetve Rózsa 2008. 106.

³ A hegeli nyelvfelfogásról lásd Kelemen 1983.

vékenysége híján sem jelentése, sem jelentősége nem volna. A valóságban, mondja Hegel, kizárólag olyan működő viszonyrendszerek találhatók, melyek aspektusait, mozzanatait a természetes tudat és az analitikus értelem megkülönböztetni és abszolutizálni képes. E mozzanatok kvázi-tartalmainak, például egy elképzelt, üres, *an sich* szubjektumnak, nincs valóságos léte, ezért absztrakció, egy ehhez hasonló objektum pedig ki sem mondható.⁴ Az ilyen viszonyokban „a szubsztancialitás magába zárja egyrészt az általánost, vagyis magának a tudásnak közvetlenségét, másrészt azt a közvetlenséget is, amely a lét vagy közvetlenség a tudás számára” (Hegel 1961. 17). E vonatkoztatottság hordozója minden esetben a fogalom, ez közvetítődik, őrződik meg, bomlik szét és egyúttal áll össze a következő tudatmechanikai szinteken, amint a tárgy, pontosabban az „egy *ez mint én* s egy *ez mint tárgy*” (Hegel 1961. 58) fogalmi léte kezd alakot öltetni.

A filozófiai tudomány hegeli projektje a konkrét valóság ilyen relációhálózatának immanens leírására vállalkozik, amely természetesen nem független az értelem sajátos szétválasztó, elvonatkoztató munkájától, az absztrakciótól – de nem is azonos vele. Hegel szerint több annál: legfőbb célja a dolgot meghatározó viszonyokban elmerülő, azokat minél inkább kimerítő, a dolgot magát (*Sache selbst*) megvalósító dia-logosz, egy sajátos, kétirányú meghatározás-menet létrehozása, amely az értelem és az ész feszültségterében alakul.⁵ A valóságos dolog így objektumként a szubjektummal, szubjektumként pedig az objektummal végtelenül összekapcsolódó és összefüggő, spekulatív⁶ entitás,

⁴ Az axióma jelentősége már az emberi tudat legalapvetőbb megnyilvánulásakor megmutatkozik. Hegel szerint ugyanis a tárggyal való találkozáskor a tudat „azt tapasztalja, hogy lényege sem a tárgyban, sem az énben nincs, s a közvetlenség sem az egyiknek, sem a másiknak a közvetlensége; mert mind a kettőnek az, amit gondolok [meinen], inkább lényegtelen mozzanata, s a tárgy és az én általánosak, bennük az a most és itt és én, amelyet gondolok, nem marad meg, nincs *létük*. Ezzel oda jutottunk, hogy magát az érzéki bizonyosság [a tárggyal való találkozás] *egészét* tételezzük mint *lényegét*, már nem csupán egy mozzanattá, ahogyan a két esetben történt, amelyben úgy volt, hogy először az énnel szembehelyezett tárgy, azután pedig az én a realitása. Tehát csak maga az *egész* érzéki bizonyosság az, amely megtartja *közvetlenségét* s ezzel kizár magából minden szembehelyezést, amely az előzőben megtörtént”. Hegel 1961. 60–61, vö. Gadamer 1987.

⁵ Vö. Riedel 1996. A valóság hegeli fogalmában Riedel a „megérteni azt, ami van” követelményét emeli ki. (A tanulmány címe latensen arra a hegeli elgondolásra utal, amit Heidegger később a létmegértésként ragad meg.) Hegel koncepciójában egyértelmű, hogy a tudat eleve érti (adott szinten megragadja) azt, ami van. A hegeli filozófia feladata vagy programja az, hogy megragadja *magát a dolgot*, azaz hogy az, ami van, *hogyan van*. Az egyedi műalkotásokat tekintve mindez azt fogja jelenteni, hogy a művészetfilozófia a mű egész valóságának mint mozzanataiból felépülő, folyton változó, konkrét viszonyrendszernek a kommunikatív feltárására tesz kísérletet.

⁶ A *szellem fenomenológiájában* Hegel többször is tisztázza a spekulativitás fogalmát, felvéve a harcot a szó köznapi jelentésének leegyszerűsítő és pejoratív vonatkozásaival: határozottan kitart amellett, hogy a spekulatív nem a pusztán elvontat jelenti, az üres spekuláció értelmében. Ellenkezőleg, a már mindenkor megértő tudat legalapvetőbb működési aspektusainak feltárása közben Hegel kizárólag a *konkrét valóság kommunikatív megértésére* koncentrálna. A spe-

konkrét viszonyként pedig fogalmi tartalommal telítődő dinamizmus. „A létezőnek ebben a természetében, hogy *léte* egyszersmind *fogalma*, – ebben áll egyáltalán a *logikai szükségszerűség*; csakis ez a szerves egésznek ésszerű mozzanata és ritmusa; éppannyira *tudása* a tartalomnak, amint amennyire a tartalom fogalom és lényeg – vagyis csakis ez a *spekulatív*” (Hegel 1961. 37).

Az (ön)megértő tudat tehát, mint szubjektum, a fogalom révén már eleve és egészében be van vonva a valóság folyton változó konstitúciójába. Éppen ezért Hegelnél az emberi tudás korántsem az emberi élettevékenység gyakorlatáról levált, elrugaszkodott, analitikus-elméleti ismeretek halmaza, hiszen az elméletet és a gyakorlatot az (ön)tudat ugyanazon fogalmi struktúrája öleli körbe (vö. Hegel 1961. 90–94). A tudás hegeli fogalma így lehetőségét tekintve az emberi gondolkodás és élettevékenység egész univerzumát magában foglalja. Ennek megfelelően nem csupán episztemológiai, hanem ontológiai tartalommal rendelkezik, amit a tudásfogalmat körülölelő graduális igazságkoncepció is alátámaszt. Az igazság ugyanis Hegelnél nem a megismerés pillanatát (*der Moment*) jelenti, hanem azt, hogy az igaz mint valóságos folyamat egész a helyiértéküket folyton változtató, egymást-meghatározó mozzanatokból (*das Moment*) épül fel (Drimál 2003).

Az emberi megértést mint tudást e legalapvetőbb jellegzetessége a kultúra hegeli fogalmához köti, amit Pippin abban az összefüggésben emel ki, hogy Hegel elutasítja az esztétika teljes autonómiáját, és Arisztotelészhez hasonlóan a műalkotások társadalmi értékekkel összefüggő kulturális relevanciáját és funkcióját hangsúlyozza. A kulturálist azonban Hegel meglehetősen tágan értelmezi: egyrészt magában foglal mindenfajta emberi tudást és teljesítményt (vallás, művészet, tudományok, munka, hétköznapi élet stb.), másrészt annak lehetőségfeltételét, a fogalmiságot avagy a gondolkodást is, mely az embert azzá teszi, ami. A világra vonatkozó minden ontologikus emberi viszonyban közösen Hegel *elkülönböződés*ként, negativitásként interpretálja, mely alapmeghatározottság elidegenítő jellegét a kultúra magas foka, a művészet, a vallás és a filozófia képes újra és újra megszüntetni azáltal, hogy a tudat számára feltárja és a legkülönbözőbb szinteken tudatosítja e viszonyok valóságos természetét. Az elkülönböződés mint alapvető emberi működés és a meghaladására tett minden erőfeszítés egyéni, intézményi vagy társadalmi szinten: összetartozó folyamatok, az értelem és az ész egymást meghatározó, ellentétes, azaz spekulatív folyamatai. Ezt nevezi Hegel kulturálisnak, vagyis – szellemnek.⁷

kulációban tehát a latin speculum (tükör, tükröződés) szó jelentése lesz mérvadó. Vö. továbbá Düsing 1969.

⁷ A művészetfilozófiára vonatkoztatva lásd Hegel 2004. 64–65, és vö. Schnädelbach 2003. 12.

I. 2.

Így válik világossá, hogy az *összetettség* kérdésében Pippin miért igyekszik leszögezni: a hegeli művészetfilozófia a műalkotásra sosem mint valami autonóm-izoláltra, hanem mint mozzanataiból felépülő *egészre* tekint. Tény, hogy a műalkotások szinte felmérhetetlenül sokrétű kulturális motívumokat rejtenek magukban, ám úgy vélem, művészetfilozófiai fejtegetéseiben Hegel nem csak a művészettörténeti sajátosságokról beszél. A művészet rokonsága a vallással és a filozófiával mélyebb, ontológiai összefüggésekről, az ember létet és önmagát már mindenkor megérteni képes lényegéről árulkodik (Rózsa 2008b). A műalkotás – mint valami fogalmi⁸ – ezért csak az alkotó és a befogadó tudat relációjában értelmezhető adekvátan. Az alkotás és a befogadás egyaránt el-sajátítás, melynek során a mű viszonyrendszerében a tudat önmagából való kilépése, önmagától való elkülönöződése és önmagához való visszatérése zajlik. Az elsajátító tudat a műben mint komplex viszonyrendszerben⁹ önmagával találja szembe magát. Ezért mondja Hegel, hogy „az ember ábrázolásának *velünk*, a befogadókkal is összhangban kell lennie. [...] A műalkotás nem magáértvalóan, hanem számunkra létezik” (Hegel 2004. 161–162). Mindez, valóságfelfogásából következően, minden elsajátító tudatra érvényes, legyen az alkotó vagy befogadó.

A hegeli művészetfilozófia voltaképpen csak addig foglalkozik speciálisan a művésszel, amíg annak szubjektivitását, stílusát, zseni-jellegét illető, a korban elterjedt felfogását kritizálja és visszaveszi. Így a művészre irányuló külön reflexió „a filozófiai vizsgálat köréből ki van rekesztve, vagy csak kevés általános meghatározással szolgál” (Hegel 1980. 285). Ennek fő oka, hogy „az eszmény *közvetlenségének* egyoldalúsága azt az ellentétes egyoldalúságot tartalmazza (556. §), hogy az eszmény a művésztől *kigondolt* valami. A szubjektum a tevékenység *formális* mozzanata, s a *műalkotás* csak akkor az isten kifejezése, ha nincs benne jele a szubjektív *különösségnek*, hanem a benne lakozó szellem tartalma annak hozzákeverődése nélkül s esetlegességétől meg nem szeplősítve foganhatott és született a világra” (Hegel 1981. 348–349). Mivel a művészet az abszolút szellem terrénuma, a művész egyoldalú szubjektivitásának, önkényének el kell tűnnie a műben. Ha nem, akkor külsőleges dísszé transzformálódik a művön, és felborítja egyensúlyát, az elsajátító tudattal való viszonyában pedig nem lesz képes magát a dolgot, az emberit felszínre hozni (Hegel 1989).

A benső realizálódása azonban nem olyan történés, ami mintegy lehetőség maradhat. A művész ugyanis csak az alkotás aktusában az, ami. Nem előbb látja át a világot, hogy aztán a megszerzett esszenciát okulásképpen közléte-

⁸ A lehető legtágabb, hegeli értelemben véve így idetartozik az építészet vagy a zene is.

⁹ A „műben” kifejezés használatával a műalkotást mint ontológiai-tudati mozzanatok kapcsolatát megjelenítő, komplex vonatkozottság-rendszert próbálok érzékeltetni.

gye. „A két mozzanat, a benső alkotás és annak realizálása a művészet fogalmának megfelelően kéz a kézben halad” (Hegel 1989. 291). A művész nem megvilágosodott tanítómester, a műben ő maga is saját emberi lényege elsajátításának kerülőútját (Heidegger 1997) járja. „A belső és a külső ilyen megokolása – azaz hogy a művész eszméi nem »előbb« léteznek, hanem hogy egyedül az alkotásban megy végbe olyan »kialakulás«, amely meghatározza az eszmét, és hogy a tárgy csak az esztétikai szemléletben »válík« konkrét tárggyá – alapvető ebben a kérdéskörben” (Pippin 2008. 406). Mindez persze nem jelenti azt, hogy bárki képes volna műalkotásokat alkotni. A tehetség, a technikai ismeretek szükségességét Hegel is elismeri, továbbá az alkotónak kellőképpen éleslátásúnak és képzettnek, műveltnek kell lennie. Mivel a művész is a műben teljesedik ki, ami a fejében marad, az a nem-igaz stádiumában ragad. A művész így a legemberibb tevékenységet működteti a mű létrehozásakor, azaz önmagát közvetíti önmaga számára a más(á)ban, műve ezért az elsajátító tudatok viszonyában a közvetlen közvetítő.

Ilyen értelemben „isten mestere” az alkotó, aki a végtelent hozza létre, teszi és tudja a műben, ahogyan a mű tapasztalata is az ember tartalmas végtelenre, az *istenire* való lényegi képességét hozza elő. E képesség gyakorlati megvalósulása a tudat kerülő útja, az emberi szabadság. „A művész és alkotása (belső és külső), valamint a mű és az emberi befogadókészség (külső és belső) közti viszony az »önazonosság« ilyen formáját involválja, utóbbit gyakran úgy emlegetik, mint a szellem (az alkotó és a szemlélő egyaránt) »önmagára találását« a műben” (Pippin 2008. 403). Az elsajátító tudatok a műben, a mű egész viszonyrendszerében olyan értelmezőkként-közvetítőkként vannak jelen, akik az ember legalapvetőbb ontológiai sajátosságát, az elkülönöződést-visszatérést gyakorolják, cselekszik és tudatosítják a művel szembeállva.¹⁰ A műben maga a mű és az elsajátító tudatok olyan mozzanatokként működnek, melyek egymást-meghatározó mozgása alkotja a mű konkrét *valóságát*.

A műalkotás igazi tárgya, alakja, amely a műben összpontosuló spekulatívást a legközvetlenebbül képes megvalósítani, egyedül az *emberi* lehet. Az emberi műben az elsajátító tudat önmagával, önmaga létmódjával találkozik. Valami rajta kívülivel, de korántsem tőle függetlennel.¹¹ Az „emberi” megfogalmazás azonban Hegelnél nem szimpla antropomorfizmust követel, s főként nem azt, hogy az emberi test volna a művészetben az egyetlen adekvát megje-

¹⁰ E viszonyban Hegel a csodálkozás antik, arisztotelészi fogalmában rejlő lehetőségeket is kihasználja, ami egyúttal visszautal *A szellem fenomenológiája* Tudat fejezetére. „Míthogy ugyanis a szubjektív észnek mint szemléletnek megvan az a bizonyossága – de csak az a meghatározatlan bizonyossága –, hogy az eleinte az ész nélküli formájával terhelt tárgyban újra találja önmagát, azért a dolog [a mű] csodálkozást és tiszteletet kelt benne.” Hegel 1981. 250.

¹¹ Itt csak jelezni tudom, anélkül hogy részleteiben kifejténém, hogy az isteni és az emberi Hegelnél komplementer fogalmakként értelmezhetők.

leníthető forma.¹² Az emberi jelző sokkal inkább valamiféle vonatkoztatottságot takar. Bármilyen lehet ugyanis a művészet tárgya, ha a konkrét műben az ember elkülönülő, elsajátító lényege az elsajátító tudatok számára megjelenik; és fordítva: ha a mű úgy ábrázolja a világot bármely szegmensét, hogy az ábrázolt dolog emberi vonatkozásmozgatai átütőek és felfoghatóak maradnak.

II. 1.

Az *eszmény* a hegeli művészetfilozófia központi fogalma. Hegel több helyütt is definiálja, döntően az eszme érzéki látszásaként, illetve a belső és külső egységként. Utóbbit voltaképpen már érintettük, miközben rámutattunk a mű és az elsajátító tudatok közötti viszonyokra. Belső és külső egymást-meghatározó egysége részben a kettő inverz-spekulatív azonosságát állítja.¹³ Pusztán nézőpont kérdése, hogy az alkotó – mű – befogadó relációjában mit tekintünk belsőnek vagy külsőnek, minthogy a mű folyton változó valósága mindezeket a mozzanatok eleve magában foglalja. Külső és belső azonossága *per definitionem* közvetlen kapcsolatban áll az eszmény mint elevenesség meghatározásával. Az eleven eszme, az eszmény, nem a magánvaló mű, hanem az embert megszólító mű az emberrel együtt. Az a viszony, amely a mű és az elsajátító tudatok között a műben valósággá válik, amelyben az azonos és nem azonos azonossága kialakul, ahol a tudat szembe találja magát saját, számára alig-ismert lényegével. E sajátos interakcióban – egyéniségének, műveltségének és a kor kulturális jellemzőinek függvényében – azonban nemcsak megpillantja, hanem újra és újra el is sajátítja (teszi és tudja) ezt a lényegét. Viszonyul a műhöz – azaz saját magához. „Az elevenesség ebben az ellentmondásban létezik – ellentmondás, hisz önmaga, ez az egy kell, hogy legyen, egyszersmind mástól kell, hogy függjön –, és egyben állandó harc is az ellentmondásnak a megszüntetéseért. Ez a végesség, a szüntelen küzdelem képe. Ez a megjelenő világ” – mondja Hegel (Hegel 2004. 127–128).

II. 2.

Az eszmény másik hegeli meghatározásához – az eszme érzéki látszásához – bevezetésként érdemes végiggondolnunk Hegel azon megjegyzését, hogy „dologként a mű nem is műalkotás” (Hegel 2004. 63). A kézenfekvő magyarázat sze-

¹² Hegeli szempontból a görög művészetben sem az antropomorf plasztikusság a leglényegibb mozzanat, amire e helyütt szintén csak utalni tudok.

¹³ A probléma további rétegeire, például a mű immanens változásaiban, cselekményében kibontakozó egységre itt csak utalni tudok.

rint ez azt jelenti, hogy a filozófiai reflexió a műalkotáson eleve többet, illetve mást vesz észre, mint hogy az színes, nagy, vagy éppen kőből van stb., amire a rendszertan, a művészetfilozófiának az emberi tudás szerkezetében elfoglalt helye, valamint a művészet kulturális relevanciája szintén következtetni enged. Azonban Hegelnek a mű dologszerűségével szembeni kifogása nem a spekulatív és a nem-spekulatív módszerek elhatárolásából következik, minthogy művészetfilozófiája tartalmi tárgyalásakor már nincs módja arra, hogy a sajátjától eltérő álláspontot tegyen kritika tárgyává – azt ugyanis előadásainak bevezetőiben már megtette. Dolog és mű közti különbséget így nem a tudat lényegi mozgásmechanizmusában kell keresnünk, mert az elsajátító tudat alapvetően ugyanúgy működik minden tapasztalati aktusban. A lényegi eltérés inkább az, hogy a műalkotásban a spekulatív alapvetően nem benne rejlik, hanem sajátos módon *megjelenik*, ellentétben a köznapi tárgyakkal, amelyből a filozófiának azt minden esetben ki kell kényszerítenie, láthatóvá kell tennie. A konkrét műben és a közvetlen dologban, amennyiben az emberi valóság része, Hegel szerint egyaránt ott munkál a spekulatív, igazi eltérés a nyilvánvalóságukban van. „Az igaz a szellemben magáértvalóan létezik; amennyiben megjelenik, látszik, annyiban mások számára van jelen. Tehát csak a látszás módjában lehet különbség; csak a létezés anyaga képezhet különbséget. Ezek szerint a művészetnek csak a látszás módjában lehetnek sajátosságai, nem pedig magában a látszásban” (Hegel 2004. 54).

A mű-lét és dologiság közti eltérés a tárgyi tudat korlátozott érzéki bizonyossága és a művelt tudat szemlélete közötti különbséget is megragadja,¹⁴ amit a német szövegben szereplő *Dingsein* szó is megerősít: „aber nach der Seite des Dingseins ist es kein Kunstwerk.” (Hegel 1998. 11) Mivel a művészetre minden esetben valamilyen művelt, azaz kulturális vonatkozásokat magában hordozó szemlélet irányul, „ez az *első*, maga is még *formális* módja annak, ahogyan *meghatározóvá* válik az elme. [...] Az elme mint a két mozzanat e konkrét egysége, mégpedig azzal a meghatározással, hogy közvetlenül ebben a külső léttel bíró anyagban van belsővé téve magában, és a magában való belsővétételében az önmagánkívülvaló létbe merül: a *szemlélet*” (Hegel 1981. 247–248). A műben tehát mindig valami több megy végbe és tudatosul az értelem szétválasztó tárgy-tapasztalásánál. A szemlélet az ész kognitív-ontológiai beállítottságával rendelkező tudat, az önmagát tudó szabad szellem sajátja. A művészet az egységteremtő magas kultúra részeként folyton művel(tet)i az embert, mind szerteágazóbb, sokrétűbb szemléletet kialakítva benne, hiszen „csak a művelt embernek van az esetlegesnek tömegétől megszabadult, az ésszerűnek bőségével fölfegyverzett szemlélete. Okos, művelt ember, ha nem filozófál is, a lényegest, a dolog középpontját egyszerű meghatározottságában tudja megragadni” (Hegel 1981. 250).

¹⁴ A tapasztalat hegeli koncepciójára épülve. Vö. Heidegger 2006.

A szemlélet fogalmában Hegel tehát a műtapasztalatot ragadja meg, melynek központi eleme az Arisztotelészre visszavezethető csodálkozás fogalom. A csodálkozás meghatározó motívuma az a negativitás, hogy a tapasztalat során előzetes vélekedéseink érvényüket veszítik.

[A] természetes tudat csak fogalma a tudásnak, vagyis nem reális tudás. Minthogy azonban közvetlenül inkább a reális tudásnak tartja magát, ezért számára ennek az útnak negatív jelentése van, s inkább önmaga elvesztésének tekinti azt, ami a fogalom realizálódása; mert elveszti igazságát ezen az úton. Ezért a *kétely* útjának tekinthető, vagy helyesebben a kétségbeesés útjának (Hegel 1961. 50).

A tudat folyton felbukkanó kétségbeesése „az út a tudatos belátás abba, hogy a megjelenő tudás nem-igaz, mert neki az a legreálisabb, ami valójában inkább csak a nem realizált fogalom” (uo.).¹⁵

Ez a tudás nem pusztán a tárgy ismerete, hanem annak elismerése, amilyen viszonyba került az eddig így nem ismerttel. A tapasztalatról azt *mondhatjuk, feje tetejére állítja az embert*, az ismertet és a jártasságot adót most a maga idegenségében láttatja, s ezáltal érzi az, hogy minden *átfordult*. De erről mondható, hogy ami átfordult, az valami olyasmit fordított ki, ami már nem állja meg a helyét, s így kényszerít a tapasztalásra (Bacsó 2008. 78).

Az idézetek megfelelően világítják meg Hegel közismert meghatározását: „Ez a dialektikus mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad belőle*, tulajdonképpen az, amit *tapasztalatnak* neveznek.” (Hegel 1961. 54) Ezzel visszajutottunk oda, hogy a művészetben nincs „a tudattól mentes tárgy, ahogy nem elképzelhető attól független tapasztalat sem; amit tehát a tudat tárgyává tesz, az éppen annak vizsgálata, *ami és amiként ez most a tudat számára*. Ezzel nemcsak a tárgy új, hanem új alakot kényszerít magára a tudatra is” (Bacsó 2008. 79). Ily módon a természetes tudat, illetve a művel szembesülő tudat és tárgya közt végbemenő mozgások ugyanazok, azzal a különbséggel, hogy az utóbbi tartalmilag gazdagabb, mert képes újra és újra felmutatni az embert legsajátabb működésében. Mindkét aspektusban érvényesülnek viszont Hegel spekulatív metodológiai axiómái a tudat és a tárgy eredendő összetartozására és viszonyára vonatkozóan (vö. Pippin 2008. 408).

A műtapasztalathoz fűzött hosszabb bevezető után elérkeztünk az eszmény másik közismert meghatározásához:

¹⁵ Vö. Heidegger 2006.

A szépnek ugyanis igaznak, önmagánvalónak kell lennie [...], az eszmének külsőleg is realizálnia kell magát, s el kell érnie bizonyos meglévő egzisztenciát, mint természeti és szellemi objektivitást. Az igaz, mint olyan – szintén létezik. Amikor e külsőleges létezésben közvetlenül a tudat számára létezik, és a fogalom közvetlenül egységben marad a maga külső jelenségével, akkor az eszme nemcsak igaz, hanem *szép* is. Ezért a *szép* meghatározása: az eszme érzéki *látszása*. (Hegel 1980. 114)

Fehér M. István, Gadamer hermeneutikai megfontolásai nyomán, az idézetben szereplő *Scheinen* szó fordítására a *megjelenés* alternatívájaként a felragyogás és előtűnés kifejezéseket ajánlja, kimutatva, hogy a látszat itt sem illúziót, sem megtévesztést, sem pedig lefokozást nem jelent.¹⁶ Ellenkezőleg: elemzésében a látszat negatív jelentéstartalma nemcsak semlegesítődik, hanem a hermeneutikai vizsgálat kezdetekor eleve pozitív értékekkel gazdagodik. Az értelmező fordítás egy olyan meggyőző és előremutató gondolatmenet alapja, amely a Hegel berlini előadásain készült Nachschriftenek és a Hotho edition tematikus hasonlóságainak összevetésével rávilágít, hogy Hegelnél egyértelműen jelen van a művészet univerzális ontológiai szerepe.

A Gethmann-Siefert által felvetett lehetőség véleményem szerint egy olyan perspektívából eredhet, amely nem tart ki amellett, hogy az eszme filozófiai megragadása sohasem pillanatszerű. Hegel koncepciójában ugyanis a tudás lényegileg folyamat, és az eszme „reális tartalma csak a fogalom kifejtése, amelyet ez a külsőleges létezés formájában ad magának s ezt az alakot a maga eszmeiségébe zárva, hatalmában tartja s benne így fenntartja magát” (Hegel 1979. 305). Magyarul az eszme csak a sokféleségbe szétszóródott külső realitás felől hozzáférhető, pontosabban: az eszme nyomába eredő diszkurzív kutatásnak közvetlen kiindulópontja a jelenség, a felvevő-felfogó tudat relációjában. Hegel nem győzi hangsúlyozni, hogy az eszme csak a valós tartalmával *együtt* igaz, s ez a kritérium az eszmény fenti definíciójában is jól láthatóan jelen van. Hegel leszögezi, hogy „minden lénységnek, minden igazságnak, hogy ne legyen üres absztrakció, látszania kell, meg kell jelennie [...], olyan létezéssel, amely – a magánvaló létől eltérően – látszat. A látszat pedig nem lényegtelen valami, hanem magának a lénységnek lényegi mozzanata” (Hegel 2004. 54).¹⁷

A látszat mint megjelenés kifejezi Hegel azon elvárását, hogy a mű az igaz mint egész létezésének egyik kitüntetett módja. A „mulandó világ látszatát és tévedését a művészet elválasztja a jelenségek valódi tartalmától, és magasabb, a szellemben fogant valóságot kölcsönöz nekik. Távol attól tehát, hogy

¹⁶ Fehér M. 2003. A problémát és a Hotho edition legitimitásáról és felhasználhatóságáról szóló vitát Annamarie Gethmann-Siefert kezdeményezte néhány évvel ezelőtt. Ő hívta fel a figyelmet arra is, hogy az eszmének a látszásban történő, lefokozást sugalló meghatározása problematikus, valamint valószínűsíthetően nem magától Hegeltől ered. Lásd ehhez Gethmann-Siefert 1995, vö. Rózsa 2000, és Weiss 2005.

¹⁷ Vö. Hilmer 2005.

puszta látszat lennének, a művészet jelenségeinek, szemben a szokásos valósággal, magasabb realitást és igazabb létet kell tulajdonítanunk” (Hegel 2004. 10). A műalkotásban *a dolog maga* úgy áll elő, *ahogyan van*, benne „az érzéki látszattá emelkedik” (Hegel 2004. 72).¹⁸ A filozófia feladata, hogy a közönséges tudat teljesítményét meghaladva képes legyen magát a dolgot, a dolog egészében mint viszonyrendszerben működő isteni-emberi spekulativitást, a tartalmas végtelent mint igazat feltárni. Ugyanerre hivatott a művészet, de amíg a teoretikus diskurzus az állandó fogalmi közvetítésben él, addig a műben sokkal közvetlenebb módon jelenik meg az igaz.

Egyetértek azzal, hogy a látszás e kettőssége a *Scheinen* hegeli jelentésében tetten érhető, sőt, mivel Hegelnél a műben az emberinek kell megjelenéshez jutnia, a kettősség meglehetősen szembetűnő: a szép megjelenésként, első megközelítésben az érzéki külsőt, a látható jelenséget jelenti. De az érzékinek csak az elsajátító tudat mozgása által lesz jelenléte, a szép (az eszmény) pedig, viszonyulásként, mindkettőt magában rejt. Hegel a német „*sinnliche*” kifejezésben rejlő filozófiai lehetőségekről a következőket mondja a '23-as művészetfilozófiai előadásában: „a *Sinn* [érzék, értelem, jelentés] ugyanis csodálatos szó: két, egymással ellentétes jelentése van; a *Sinn* [érzék] egyfelől az érzéki felfogás közvetlen szerve, másfelől *Sinn*-nek [értelemnek] mondjuk a »jelentést« is, az érzékiségen túli oldalt, a bensőt, a gondolatot, a dolog általánosát. Az egyik közvetlenül, a másik gondolatilag adott. Mindkettőt *Sinn*-nek [érzéknek és értelemnek] nevezzük.” (Hegel 2004. 109) Ezzel jobb rálátás nyílik a látszat fogalmában rejlő belső ellentétre, és a puszta látszáson túl a megjelenés aspektusának a művészetben betöltött egyedülálló szerepére, hogy a műben az eleven eszmény valóságában, az érzéki „látszattá emelkedik”. A német *erheben* ige egyaránt kifejezi e megvalósulás értéktöbbletét, és utal a spekulatív közvetlenül közvetített megjelenésének mozgására. Ebben az intenzív eseményben az ember saját, (ön)tapasztaló-(ön)elsajátító szabad, fogalmi lény(eg)ével sajátos közvetlenséggel szembesül.

A műalkotás komplex közvetlenségének további adalékkaként érdemes tovább vizsgálni Hegelnek a látszás módjában felfedezhető különbségekről tett megjegyzését. A megjelenés és előtűnés fogalmaknak az érzéki látszáson túlmutató filozófiai jelentése a látszat szónál jobban engedi érvényesülni a *nousz*, az ész, vagyis a fogalom fényének mozzanatát. Hegel esztétikai koncepciójában a mű jelenvalóságának alapja a tudat és tárgy összetartozásának vonatkozás-egésze. „A *hozzátartozás* [Zugehörigkeit] a metafizikában a lét és

¹⁸ Vö. Hegel 2004. 54: „A külső világra nem mondjuk azt, hogy illúzió, és arra sem, ami bensőnkben, a tudatban van. Mindezt valóságnak nevezzük. E valósághoz képest tekinthetjük ugyan illúziónak a művészetre jellemző látszatot, de több joggal állíthatnánk, hogy ami a mi szemünkben valóság, az igazában sokkal nagyobb mértékben illúzió, valótlanabb látszat, mint a művészet teremtette látszat.”

az igazság közötti transzcendentális viszonyt jelenti, mely az ismeretet magának a létnek az egyik mozzanataként, nem pedig elsődlegesen a szubjektum magatartásaként gondolja el. Az, hogy az ismeret így be van vonva a létbe, az antik és a középkori gondolkodás előfeltevése” (Gadamer 2003. 506). Hegel ugyanennek a tradíciónak az örököse. Már a jénai korszakától kezdődően azt próbálja igazolni, hogy a létrejövő tudás lehetősége – a fogalom révén – miként gyökerezik az ember nyelvileg konstituálódó világában helyet foglaló és helyet változtató dologban mint viszonyban. Más szóval: hogyan mutatható meg az átmenet a dolog működését elfedő köznapi beszédűtől a filozófiának a dolgot felfedő működéséig. Maga a művészet is szerves része a beszédmódok ilyen átmeneteinek, sőt a művek sokféleségéből eredően, a művészetfilozófián belül, a különféle műalkotásokban tetten érhető spekulatív mozzanatok leírásainál is hasonló folyamatokkal találkozhatunk. A látszásbeli eltérésekről szóló Hegel-idézet pedig arra utal, hogy a konkrét műben azon változásoknak, hangsúlyeltolódásoknak lehetünk szem- és fültanúi, melyek együttesen az eszmény folyton változó-gazdagodó tartalom-meghatározottságainak aktuális egészét teszik ki. A látszás két jelentése közötti elmozdulás leginkább szembevetülő a művészeti formák, illetve a művészeti ágak összefüggő, strukturális-történeti áttekintésében, a szimbolikustól a romantikusig, valamint az építészettől az irodalomig. Ennek átfogó, konzekvens rendszertani elemzésére azonban itt nem térünk ki (Gethmann-Siefert 1977).

Összefoglalóan, Hegelt követve, de nem feltétlenül hegeli terminust használva azt mondhatnánk, hogy a műben, a mű különös közvetlenségében magának a látszásnak a legkülönbébb átmenetei valósulnak meg – az érzéki és az ésszerű között. A megjelenésként és előtűnésként fordított *Scheinen* két aspektus, az érzéki és a gondolati együttes meglétét és egymásra-vonatkozását fejezi ki, vagyis „Hegel a látszást ismét a pusztá látszat és a megjelenés már említett kettős jelentésében magyarázza” (Gethmann-Siefert 1977. 145)¹⁹. Mivel kiindulópontunk szerint Hegelnél a fogalom az, ami e két aspektust spekulatív módon magában rejt, azt mondhatjuk, hogy a műtapasztalat összetett folyamatának kezdetén az érzéki sokféleség széles halmazával és a *nousz* fényének felsejlésével találkozunk. Az érzéki sokszínű, elvont tartalom kezdetben szélsőségesen kaotikus, nincs széleskörűen megvilágítva, megragadva és elsajátítva. Ahogyan a (tudat számára valójában egyetlen pillanatig sem külsőleges) műben mint viszonyban az emberi cselekvő megértése elmélyül, és felerősödik a fogalmi struktúra, a gondolati tartalom jelentősége az egyszerű megnevezés szintjétől kezdődően, úgy veszít mindinkább érvényéből az érzéki látszat elvontsága, többértelműsége.

¹⁹ Vö. Hegel 1980b. 48: „A fény ugyanis mint természeti elem nyilvánvalóvá tesz; anélkül, hogy magát látnók, láthatóvá teszi a megvilágított tárgyakat. A fény által minden dolog elméleti módon másértvalóvá válik. A nyilvánvalóvá-tevésnek ugyanezt a jellegét mutatja a szellem, a tudat szabad fénye, a tudás és a megismerés.”

gének lehetősége.²⁰ A műben mozgó (ön)megértés voltaképpen a nap fényeként felfogott látszás és a *nousz* fénye közti szünet nélküli transzformáció, s így a közvetítés során a látás funkcionalitását egyre inkább a fogalom világa, a hallás tölti be.²¹ Spekulatív perspektíváról lévén szó, a látszat két aspektusa viszont soha nem szoríthatja ki egymást végérvényesen, mert a hangsúlyeltolódások folyamata *csak a megelőző mozzanatait önmagába építő mozgás által az, ami.*

Végezetül visszatérnék oda, hogy a hegeli esztétika rendszerszerű begyazottsághoz és az eszmény összetettségéhez fűzött fenti megjegyzések a művészet és a filozófia hírhedt hegeli hierarchiájának gigászi problémájához pusztá adalékként, kiegészítéseként szolgálnak. Nem titok, hogy az alkalmazott mikroperspektíva latensen azzal kísérletezik, hogy a prioritás és az alá-fölérendeltség eldöntése, a korszakok kategorizálása, azaz a hegeli esztétika sarkosítása (amely persze magából a hegeli koncepcióból is következik) mellett milyen mértékben van lehetőségünk *flexibilis* értelmezésekre, azaz hogy a spekulatív filozófia axiómái alapján oly módon gondoljuk újra a művészet versus filozófia klasszikus hegeli kérdéseit, hogy az további produktív dialógusok kibontakozását tegye lehetővé – elősegítve a hegeli (művészet-) filozófiában rejlő, még feltáratlan potenciálok kiaknázását.

IRODALOM

- Bacsó Béla 2008. Hegel és Heidegger a tapasztalatról. *Világosság*, 3–4. 75–81.
- Drimál István 2003. Az abszolút viszony, amely átvonul az egésznek létén. In Rózsa Erzsébet – Michael Quante (szerk.) *Az aktuális Hegel*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 126–156.
- Düsing, Klaus 1969. Spekulation und Reflexion. *Hegel-Studien*. Band 5. Bonn, Bouvier. 95–128.
- Düsing, Klaus 2005. Griechische Tragödie und klassische Kunst in Hegels Ästhetik. In Gethmann-Siefert, Annamarie – De Vos, Lu – Collenberg-Plotnikov, Bernadette (szerk.) *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*. München, Wilhelm Fink Verlag, 145–158.
- Fehér M. István 2003. „Az eszme érzéki ragyogása”: esztétika, metafizika, hermeneutika (Gadamer és Hegel). *Magyar Filozófiai Szemle*, 3. 235–303.
- Gadamer, Hans-Georg 1987. Die Verkehrte Welt. In Gadamer, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 29–46.
- Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Osiris.
- Gadamer, Hans-Georg 2000. A hallásról. Ford. Simon Attila. *Vulgo*, 3–4–5. 25–30.
- Gethmann-Siefert, Annamarie 1977. Die Ästhetik in Hegels System. In Pöggeler, Otto (szerk.). *Hegel*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 127–149.

²⁰ Hasonlóan a tapasztalatnak *A szellem fenomenológiájában* kifejtett működési mechanizmusához.

²¹ Vö. Gadamer 2000. A hallás (hören) fogalma a már idézett hozzátartozással (Zugehörigkeit) áll szoros összefüggésben.

- Gethmann-Siefert, Annamarie 1995. *Einführung in die Ästhetik*. München, Wilhelm Fink Verlag.
- Gethmann-Siefert, Annamarie 2004. „Esz­tétika avagy a művészet filozófiája” Hegel 1823-as berlini előadásai Hotho-féle lejegyzésének kiadásához. Ford. Zoltai Dénes. In Hegel, G. W. F. *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Atlantisz Kiadó, 7–37.
- Hegel, G. W. F. 1971. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1961. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1979. A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. *A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1980. *Esz­tétikai előadások*. I. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1980b. *Esz­tétikai előadások*. II. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1981. A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai III. *A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, G. W. F. 1982. A görög fantázia-vallás és a keresztény pozitív vallás különbsége. Szerk. Márkus György, ford. Révai Gábor. In G. W. F. Hegel *Ifjúkori írások*. Budapest, Gondolat. 74–91.
- Hegel, G. W. F. 1989. Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter. In Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften*. Teil I. Hrsg. von Friedhelm Nicolini und Gisela Schüler. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 46–48.
- Hegel, G. W. F. 1998. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823, Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho, Hrsg. von Annamarie Gethmann-Siefert. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. 2004. *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Heidegger, Martin 1997. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2006. Hegel tapasztalatfogalma. Ford. Ábrahám Zoltán. In Heidegger, Martin. *Rejtektutak*. Budapest, Osiris Kiadó. 103–182.
- Hilmer, Brigitte 2005. Kunst als verkörperte Bedeutung. In Gethmann-Siefert, Annamarie – De Vos, Lu – Collenberg-Plotnikov, Bernadette (szerk.) *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*. München, Wilhelm Fink Verlag, 53–66.
- Kelemen János 1983. A nyelv a szellem létezése. *Világosság*, 12. melléklet. 20–38.
- Pippin, Robert 2008. The Absence of Aesthetics in Hegel’s Aesthetics. In Frederick C. Beiser (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 394–418.
- Rózsa Erzsébet 2000. A másik Hegel. *Vulgo*, 1–2. 353–372.
- Rózsa Erzsébet 2008. Praktikus individualitás a tudat és a szellem perspektíváiban Hegel A szellem fenomenológiája c. művében. *Világosság*, 3–4. 105–116.
- Rózsa Erzsébet 2008b. Versöhnung in und durch Kunst? Die Grenzen der Versöhnung in Hegels Kunstphilosophie von 1823. In Gethmann-Siefert, Annamarie – Collenberg-Plotnikov, Bernadette (szerk.) *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte. Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*. München, Wilhelm Fink Verlag, 67–98.
- Schnädelbach, Herbert 2003. Az ész határai? Ford. Csörge Zoltán. *Világosság*, 11–12. 5–18.
- Weiss János 2005. Az igazi hegeli esztétika nyomában. *Holmi*, 2005/6. 752–760.

Tíz és fél kvaternitás

Vannak-e valódi filozófiai négyességek?

Két kérdésre, egy egyszerűbbre és egy összetettebbre keresek választ, hogy az alcímben álló kérdésre felelhessek. Ez a két kérdés a következő. 1. Melyek azok a filozófiai kvaternitások, melyek *csak és kizárólag* négy elemet foglalnak magukban? 2. Vannak-e köztük olyanok, melyeknek az elemei egymással *egyenrangúak*; van-e olyan kvaternitás, amely *a)* nem tünteti ki a szisztematizáció egyik elemét úgy, hogy bármely értelemben elkülönítené a többitől, vagy fölébe helyezné a többinek, és *b)* valamilyen latens oppozícióval nem is érvényesít bipolaritást – azaz oppozíciós kitüntetettséget – a négyességben?

Azokat a modelleket nevezem valódi filozófiai négyességeknek, amelyeknél mindkét kérdésre igen a válasz. A valódi kvaternitások (a 4-es elrendezések) kizárólag négy elemből állnak, és elemeik egyenrangúak. Ha találunk ilyent, azzal igenlő választ adunk az alcímben feltett kérdésre.

Tíz filozófus kvaternitás-teóriáját tekintem át futólag, és csak a fenti két kérdésre koncentrálni. A filozófusok modelljeit végül kiegészítem egy (félig-meddig filozófus) íróval is. A filozófusnévsor a következő: Püthagorasz, Empedoklész, Platón, Arisztotelész, Kant, Hegel, Schopenhauer, Heidegger, Jung és Foucault; az író: Ottlik Géza.

Klasszikus filozófiai teóriákról lévén szó, nyilvánvalóan elég jelzésszerűen felidézni őket. Amennyiben az adott négyesség-teóriában egy elemet domináns (kiemelt, elkülönített stb.) helyzetűnek találok, azt az illető elgondolás ábrázolásában **fett kiemeléssel** jelzem. Ha a dominanciahelyzet ily módon jelezve van valamelyik variációnál, úgy az adott négyesség-modellt illetően ez természetesen nemleges választ jelent az előzetes kérdések közül a másodikra. Ha valamennyi itt tárgyalt variációnál jelen van valamilyen értelemben a kiemelt pozíció – akár négyességen belüli (3 + 1-es), akár négyességen kívüli (4 + 1-es) elrendezésben –, ez azt jelenti, hogy a filozófiai hagyomány kvaternitásainak itt szóba hozott példái nem valódi négyességek.

TETRAKTÜSZ-TEÓRIA (PÜTHAGORASZ)

A tökéletesség tetraktüsz-alakzatát a püthagoreusoknál, mint közismert, a mértékül vett Szám és annak sorozata (haladványa) teszi ki, amelyet szakrális tiszteletben részesítettek, lévén ez maga a „harmónia”, a „kiapadhatatlan természet forrása”, miként Sextus Empiricus írja (KRS 1998. 344). Egy mai kommentárt említve: a tetraktüsz „az első négy természetes szám, egymáshoz való viszonyaik kapcsolatrendszerében elgondolva” (KRS 1998. 343), piramisszerű elrendezésben: 1 (a szám mint mérték) + 2 (az első páros szám) + 3 (az első páratlan szám) + 4 („az igazság száma”). Megjegyzendő mindehhez, hogy a tetraktüsz haladvány-jellege zenei hangnemek alapjául szolgáló aránypárokban – 1:2:3:4 – is megmutatkozik; továbbá hogy ez a haladvány leképezi a hindu időfelfogás periódus-arányait. A tetraktüsz-teória így nem csak, vagy nem is elsősorban, *szám*- és aránytan, hanem *idő*tan.

O	Egy
OO	Kettő
OOO	Három
OOOO	Négy

„NÉGY GYÖKÉR” TEÓRIA (EMPEDOKLÉSZ)

Empedoklész a mindenség anyagául a Tűz, Víz, Föld, Levegő alkotta „négy gyökeret” jelöli meg. A püthagoreusokhoz hasonlóan e négy materiális őselemet is szakrális tisztelet övezte, hiszen isteni rangot viselnek Empedoklésznél (Zeusz, Héra, Aidóneusz, Nésztisz). A „négy gyökér” elemeit a Szeretet és Viszály komplementer ellenerőinek örvénye választja külön, illetve egyesíti.

Levegő		
Tűz	Szeretet/Viszály	Víz
Föld		

VILÁGLÉLEK-TEÓRIA (PLATÓN)

Platón *Timaios* szájában a kozmosz teste az Empedokléstől már ismert négy „alkatrészből” áll (Platón 1984b. 329 [32c]). A világlelket viszont a demiurgosz az Azonosból és a Másból, valamint a Lét két eredendő módjából teremti meg: „az oszthatatlan és mindig ugyanabban az állapotban levő lét, és a testekben

keletkező, osztható lét” (35a) móduszaiból. A négyesség elemei ily módon a következők: 1. Azonos, 2. Más, 3. Testetlen (oszthatatlan) Lét, 4. Testi (osztható) Lét. Ebben az eggyé vált „keverék”-ben tehát eleve ott munkál az „osztás” (khoriszmosz) is. Az összevegyítésnek éppúgy, mint a Lét-kettősségnek ez az osztás a logikai feltétele, amely a vegyüléket egyszersmind „arányosan” tagolja és összeköti (35a–b, 37a).

Oszthatatlan Lét

Azonos	Osztás	Más
--------	---------------	-----

Osztható Lét

„NÉGY OK” TEÓRIA (ARISZTOTELÉSZ)

Az arisztotelészi „négy ok”, mint közismert, az anyagi ok (causa materialis), a formai ok (causa formalis), a hatóok (causa efficiens) és a cél-ok (causa finalis). Viszonyuk haladvány-karakterű: a hatást az anyag teszi lehetővé, ezt pedig a forma, amelyet viszont a cél vezérel. A causa finalisnak mint vezérlő elvnek az elsődlegességéről, és így a fent kiemelés indokául, álljon itt három rövid citátum. Az első kettő Arisztotelésztől való: „a végcéllal való rendelkezés tekintetében tökéletesek a dolgok.” „Az a tudomány, amely ismeri, »mivéggett« kell minden egyes dolgot tenni, a leguralkodóbb a tudományok közt és magasabban áll, mint a neki szolgáló tudományok; ez a »mivéggett« pedig minden egyes dolognak a jó, és egyáltalán a legjobb az egész természetben” (Arisztotelész 1936. 892b, 1021b). Sir David Ross monográfiájának egyik konklúziója ez: „Arisztotelész világszemléletének egyik legfeltűnőbb vonása az egészen végighúzódo teleológia. Eltekintve az alkalmi rendellenességektől és véletlenektől, minden, ami létezik vagy történik, valamilyen cél érdekében létezik vagy történik.” (Ross 1996. 239)¹

causa formalis

causa materialis	causa efficiens
------------------	-----------------

causa finalis

¹ Megjegyzendő, hogy a sztoikusok (például Cicero) erősen hangsúlyozták Arisztotelész-nél egy ettől eltérő – mégpedig egy 4 + 1-es elrendezést követő – szisztémát, amely hasonlít a platóni verzióra. Eszerint a négy anyagi őselv mellett Arisztotelésznél jelen van egy ötödik princípium is.

A TRANZSCENDENTÁLIS NÉGYESSÉG TEÓRIÁJA (KANT)

Kant mindhárom *Kritikájában* feltűnik valamilyen formában a négyes elrendezés: mennyiség, minőség, viszony, mód. *A tiszta ész kritikája* és *A gyakorlati ész kritikája* ezt a négyességet az álló rombuszhoz hasonló táblázatban jeleníti meg. *A tiszta ész kritikájában* ez a négyes címszó nemcsak a logikai funkciók és a kategóriák rendszerében jelenik meg, hanem a szintetikus alaptételek, a séma-tan, a semmisség kategóriatáblája, sőt a paralogizmusok és a kozmológiai ideák rendszere négyességében is. Az *ítélőerő kritikájában* viszont nincs táblázat, továbbá a mennyiségi és a minőségi analízis is helyet cserél. Ami az elrendezés belső szerkezetét, illetve homogenitását illeti, két vonást emelek ki. Egy: az első három címszó – mennyiség, minőség, viszony – haladványhoz hasonlóan épül egymásra, így teszi mind tartalmasabbá a meghatározást. Kettő: velük szemben a negyedik szempont, a módé, mint azt Kant többször is hangsúlyozza, „sajátos” helyzetű és eltér a többitől. Nem járul hozzá, hogy a meghatározás tartalmasabb legyen, „csupán a megismerőképességhez való viszonyt” (Kant 1995. 122, 231) fejezi ki; ennyiben viszont a tiszta ész szabályozó funkcióját előlegzi, tehát kiemelt szerepű.

mennyiség

minőség viszony

mód

A DIALEKTIKAI NÉGYESSÉG TEÓRIÁJA (HEGEL)

A tézis, antitézis és szintézis dialektikája nem triadikus elrendezés hozadéka Hegelnél, hanem valójában négyességre épülő modell – elliptikus megjelenítésben. Mint Wolfgang Röd írja, „Hegel következetesen elutasított minden metodológiai formalizmust, a dialektikus hármasságot is beleértve” (Röd 1996. 201 sk.). El is kellett utasítania, mert azt, hogy a szintézis *képes* föloldani egy tézisnek és egy tőle különbözőnek (antitézisnek) az ellentétességét, csak a dialektika egy ki nem mondott előfeltevése, proto-tézise teszi lehetővé: tudniillik az a hallgatólagos előfeltevés, hogy a tézis és antitézis ellentéte *egyáltalán* föloldható, meghaladható. A tézis és az antitézis az ellentétesség állítása révén már eleve egyazon nívóra hozott minőséget fejez ki, más szóval viszonyuk az összemérhetőség szempontjából már eleve homogénnek tételezett. A dialektikai kifejlés feltételeként hallgatólagosan alapul vett hegeli proto-tézist a fiatal Lukács „a világ öntudatlan homogeneizálásának” (Lukács 1997. 111) hívja, Wolfgang Röd a szubjektum és az objektum közti „homogenitás posztulátumának” ne-

vezi, olyan „fundamentális előfeltételnek”, amely az abszolútum, totalitás és körkörösség elvének előzetes elfogadásában nyilvánul meg (Röd 1996. 11, 15 sk., 27). Ugyanezt nevezi Nicolai Hartmann (1965. 198) „a dialektikus racionalizmus implicit előfeltevése”-nek; mert ha elvetjük, „együtt bukik vele az ész pánlogisztikus metafizikája is”. Ez a latens előfeltétel, előzetesen elfogadott, homogenizáló proto-tézis *mint fundamentum* elkülönül a többi három mozzanat haladvány jellegű, egymásra épülő, manifeszt menetétől.

[proto-tézis]

tézis antitézis

szintézis

A „NÉGYSZERES GYÖKERŰ” ALAP TEÓRIÁJA (SCHOPENHAUER)

Schopenhauer munkája, *Az elégséges alap négyszeres gyökeréről*, az elégséges alap teóriáját kifejezetten két preszókratikus előzményre építi. Egyrészt a „négy-szeres gyökér” empedoklészi elvére, másrészt a püthagoreusokéra. (A Schopenhauer-mű mottója a tetraktüszra tett esküformula, lásd ehhez KRS 344.) Schopenhauer a következő négyességgel számol: 1. *Keletkezésalap* (ratio fiendi); ez az értelem elve, a kauzalitásé, anyagé, okoké, vagyis a megértésé. 2. *Megismerésalap* (ratio cognoscendi); ez az ész elve, az igazságoké, ítéleteké, vagyis a következtetésé. 3. *Létezésalap* (ratio essendi); ez a szemlélés elve, a közvetlen, szemléleti evidenciáé, vagyis a belátásé. 4. *Cselekvésalap*; ez az öntudat elve, a testé, a motivációé, az ösztönzöttségé, vagyis az akaraté. Ez utóbbi kiemelt pozíciójú a többihez viszonyítva, minthogy – mint tudjuk – Schopenhauer a kanti magában való dolgot (Ding an sich) akaratként azonosítja. Schopenhauer szerint az idő mint időiség (Zeitlichkeit), „az elégséges alap törvénye összes alakváltozatának sémája”, az elégséges alap tételének „legegyszerűbb sémája” (Schopenhauer 2008. 150, 157). Ez a kvaternitás-teória is időtan.

Megismerésalap

Keletkezésalap Létezésalap

Cselekvésalap

GEVIERT-TEÓRIA (HEIDEGGER)

Heidegger két változatban dolgozta ki teóriáját a négyességről (Geviert), előbb (1) az 1930-as években, a *Beiträge zur Philosophie*-ben, majd (2) az 1950-es években, *A dolog és A lét kérdéséhez* című írásaiban. A két szisztematizáció a következő.

1. *Beiträge zur Philosophie*

	Világ	
Ember	Esemény	Istenek [jelenvaló]
	Föld	

2. *A dolog, A lét kérdéséhez*

	Ég	
Halandók	Lét	Isteniek
	Föld	

A két elrendezésben közös a *Gorgiasz*-ból (Platón 1984a. 611 [508 a]) ismert négyes felsorolás (istenek, emberek, ég, föld). Továbbá közös egyrészt, hogy a négyesség bal oldalán az Ember (Halandók) állnak, velük szemben, a jobb oldalon az Istenek (Isteniek); másrészt, hogy mindkettőben alul a Föld szerepel. A Geviert-elemek közül így három nagyjából megegyezik, sorrendjük és pozíciójuk közös. Ezek az elemek az óramutató járásával ellentétesen haladva: Ember (Halandók), Föld, Istenek (Isteniek).

Változás öt vonatkozásban, illetve mozzanatban szembetűnő a korábbi és a későbbi elrendezésben. 1. A Föld átellenében feltüntetett elem (kontrapozíció) a *Beiträge*-ben a Világ, *A dolog*-ban az Ég. 2. *A dolog* a négyességet „sajátá tévő tükör-játék”-hoz hasonlítja, amelyet egy „gyűrű” fog át, és ezt a „tükrözve játszó gyűrű”-t nevezi Heidegger világnak; ez a gyűrű a korábbi elrendezés-változatból hiányzik. 3. A *Beiträge*-ben, amely, mint az ismertes, a Da-Sein értelmezésének keretében tárgyalja a négyességet, az Istenek mellett ott áll zárójelben a Jelenvaló (Da) szó; ez a *Da* a későbbi változatból hiányzik. 4. A négyesség középpontjában – a képzeletbeli keresztátlók metszéspontjaként – korábban az Esemény áll, míg *A dolog*-ban (*A lét kérdéséhez* kiegészítésére tekintettel) a Lét. 5. A képzeletbeli átlómetszés a *Beiträge*-ben nem húzza át a négyesség központi elemét, a megnyitó-eredeztető Eseményt. Ettől eltérően a későbbi változat áthúzza a középpontot, a Létet. A „keresztrel való áthúzás”

jele, amint ezt Heidegger maga mondja, „a négyesség (Geviert) négy tájékára mutat” (1989. 310, 2000. 59 skk., 2003. 373 skk.);² a lét-áthúzás tehát egyszers-mind világ(tájék)megnyitás.

KVATERNITÁS-TEÓRIA (JUNG)

Jung a Szentháromság-dogma újraértelmezésére vállalkozó kvaternitás-teóriáját, Kanthoz hasonlóan, álló rombusz formájában jeleníti meg. Benne felül Pater, jobbra Filius, balra Diabolus, alul Spiritus szerepel. E kettős szembeállítású ellentétekben a Spiritus nemcsak *complexio oppositorum*ot (az ellentétek egyesítését) jelent, hanem kifejezetten „folyamatot” is. Ebbe a folyamatba „negyedik alkotórész”-ként bevonódik az „ellenlábas” Diabolus is, „az élet sötét oldala”, amely „ideláncolja az embert a földhöz”. Az elrendezés egésze szempontjából fontos kiemelni Jungtól, hogy „ez a folyamat a negyedik csatlakozásával abszolút totalitássá fejlődik tovább”. Ez az „abszolút totalitás” a jungi kvaternitásban kitüntetett szerepet biztosít a Spiritusnak, hiszen, idézve Jungot, „a Szentlélekben az »Atya« kettős aspektusa jelenik meg ismét, miáltal az előbbi az »Atya« helyreállításának jelentőségére tesz szert” (Jung 1977. 170, 183, 196, 182).

Pater

Filius Diabolus

Spiritus

A FORMÁCIÓ-NÉGYESSÉG TEÓRIÁJA (FOUCAULT)

Foucault is két változatban jelenítette meg a négyességet. *A szavak és a dolgokban* (1) a nem-nyelvi hasonlóságok leírását (a „négyféle hasonmás”: convenientia, aemulatio, analógia, szimpátia) követi a „nyelvi funkciók” szintén négyességet mutató, álló rombusz elrendezésű leírása (a „nyelvi négyszög” ez: tulajdonítás / attribúció; tagolás / artikuláció; jelölés / deszignáció; leszármaztatás / deriváció). (Lásd különösen Foucault 2000. 35 skk., 142 skk., 230 skk., 233; 2001. 80 sk.) Ez az utóbbi négyesség – mint Általános Nyelvtan – egyúttal a javak és a természeti lények rendjének leírásában is funkcionál. *A tudás archeológiája* négyessége

² Heidegger Geviert-teóriájának két változata mellett felvethető egy első változat – avagy nulladik variáció – is, az 1928-as *Az alap lényegéről* című tanulmányban szereplő szisztematizáció. Ez a munka egyébként reflektál az arisztotelészi „négy ok (aitia)” elvére is. Heidegger itt (2003. 162, 168) a „szóródó” alapok 3 + 1-es elrendezését adja, minthogy az alapozás három fajtája mellett számol egy credendővel, egy „alaptalan alappal” is.

(2) még radikálisabb a „sem szavak, sem dolgok” (sem „megismerés”, sem „ismeretek”) platformjában (Foucault 2001. 72–73). Foucault itt a *formációs* (képzési) *rendszernek* (système de formation), a „diszkurzív gyakorlat szabályainak” (Foucault 2001. 97) négyességét fejti ki. A „négy viszonynyaláb” a következő: 1. tárgyképzés, 2. kijelentésváltozatok (alanyi pozíció) képzése, 3. fogalomképzés, 4. stratégiaképzés.

A két elrendezés-változat közt formális szempontból két fő különbség van. Első: *A szavak és a dolgok* négyességeiben – szemben *A tudás archeológiájával* – megjelenik egy centrális, kitüntetett ötödik pozíció. Ezt a „nyelvi négyszögben” a két átló „metszéspontja” adja ki: a *név*; míg a „négyféle hasonmásban” az a „nyílás”, mely „új alakzatként” a világot alkotó hasonmás-rendszert nyílttá teszi: a *szignatúráké* (Foucault 2001. 143 skk., 44 skk.). Második különbség: *A tudás archeológiájának* formáció-négyessége valóban csak négy elemet hoz mozgásba. Viszont (ellentétben *A szavak és a dolgokkal*) a „viszonyok egész hierarchiájá”-ban, „függőségek egész vertikális rendszeré”-ben gondolkodik, az alsó és felső „szintek” elkülönítésében, amelyek „egymáshoz képest nem szabadok”, vagyis autonómiájuk korlátozott. Az elrendezés meglehetősen sajátossága, hogy a köztük lévő hierarchia-viszony – mintha homokóráé volna – kétféle is lehet. Mint Foucault írja, a „viszonyok ellenkező irányban is épülnek”: a tárgytól indulva a kijelentéseken és a fogalmakon át a döntésekig, illetve *fordítva*, a döntésektől indulva a fogalmakon és kijelentéseken át a tárgyakig.³

1. *A szavak és a dolgok*

aemulatio

[tagolás/artikuláció]

convenientia

[tulajdonítás/attribúció]

szignatúrák

[név]

analógia

[jelölés/designáció]

szimpátia

[leszármaztatás/deriváció]

³ Lásd különösen: „a tárgyak elsődleges elkülönítésétől a beszédstratégiák kialakulásáig a viszonyok egész hierarchiája létezik. Ámde a viszonyok ellenkező irányban is épülnek. Az elméleti választások az őket létrehozó kijelentésekben vagy kizárják, vagy magukban foglalják bizonyos fogalmak kialakulását, vagyis a kijelentések közti együttélés bizonyos fajtáit.” (Foucault 2001. 95–96)

2. A tudás archeológiája

Tárgyképzés	fel-le
Kijelentésváltozatok (alanyi pozíció) képzése	fel-le
Fogalomképzés	fel-le
Stratégia képzés	fel-le

Ennyit a filozófiai négyesség-teóriákról futó áttekintésül, tíz változatban. Volna még egy „fél” változat. Ez, mint már mondtam, egy író – egy gondolkodóként is nagy becsben tartandó író – elképzelése, Ottlik Gézáé, amelyet a regényről szólva fejt ki (Ottlik 1980. 184 skk.).

A PERSPEKTÍVA-NÉGYESSÉG TEÓRIÁJA (OTTLIK)

Ottliknál négy perspektíva („nézet” vagy „valóságmodell”) különül el a regényen belül.

R₁: *középnézet*: ez „az emberiség által eddig gyártott, megegyezésszerű (konvencionális) valóságmodell”, amely „a newtoni mechanika közepes nagyságrendi nézete”. Ennek a „katasztrófa-modellnek” a platformja ez: „Az van, amit valóságnak nevezünk.”

R₀: *túlközel nézet*: ez „relatív ellentmondásmentes”, ám „alig-alig nézet”; nem más, mint „az a szolipszista elgondolás, hogy csak én vagyok egyedül”. Platformja ennyi: „Én vagyok.”

R₂: *távolnézet*: ez, szemben az előzővel, „festői, zenei vagy matematikai alapon” működő, ilyen értelemben véve „részvétlen”, „teljesen személytelen” modell; „afféle csillagtávlatú, a végtelen felé tágítható nézet”.⁴ Platformja: „Valami van.”

R₃: *keletkezés-nézet*: erre a modellek között „szabadon mozgó”, „menet közben” (solvitur ambulando módon) alakuló perspektívára Ottlik szerint „a még el nem készült dolgok számára”, saját „készülő állapotának” kifejezésére van szüksége a regénynek, mégpedig – mint hozzáteszi – minden „önellentmondása” ellenére. Ennek a létesülés-perspektívának vagy regényt létesítő realitás-modellnek a platformja ez: „Valami keletkezik.”

Az Ottlik-féle perspektíva-négyességre nemcsak az jellemző, hogy a látószög-metaforikában (premier-plan, second-plan, total-plan) kifejezett *léptékfüggőséget* összekapcsolja a *rekurzivitással*, a regény-modell visszacsatoló, önmódosító

⁴ A matematikusnak és fizikusnak tanult Ottlik megjegyzése ehhez a modellhez: „Nevezhetnénk R-végtelennek vagy R-alefnek – vagy becsületesebben talán a nem értelmezett egy-per-null index járna csak neki, mert egy kicsit csaltunk a játék kedvéért.” (Ottlik 1980. 192)

jellegével, hanem az is, hogy ez a modulatív léptékfüggőség *idővonatközlés*. Erre vall az, ami Ottlik egyik hátrahagyott céduláján áll: „ R_0 = alapzat, ma, esik szét. R_1 = Lexi, halad előre. R_2 = 1916–17 – 22–23, 15/b, épül hátrafelé” (idézi Sümegi 2011. 151).

R_r
(Valami keletkezik)
[„menet közben”]

R_0
(Én vagyok)
[„ma, esik szét”]

R_1
(Valóság van)
[„halad előre”]

R_2
(Valami van)
[„épül hátrafelé”]

Ezzel nagyjából előttünk állnak a négyesség teoretizálásának esetei.

*

Felidézem a korábban feltett két kérdést, amelyekre a kvaternitások mostani összevetése fókuszálni fog. Első kérdés. Van-e olyan teória köztük, amely kizárólag négy elemet mozgat? Második kérdés. Van-e olyan köztük, amelynek elemei egymással teljesen egyenrangúak? Az erre a két kérdésre adható válasz dönti el, hogy vannak-e valódi filozófiai négyességek vagy sem.

[1] Az első kérdésre adható válasz szempontjából a kvaternitás-teóriák két csoportra oszlanak.

[a] Az első csoportba azok az elképzelések tartoznak, amelyeknél valóban csak és kizárólag négy elemmel találkozunk. Idetartozik Püthagorasz, Arisztotelész, Kant, Hegel, Schopenhauer, Jung és Ottlik négyesség-teóriája. Ezeknek a teóriáknak az együttesét a tökéletesség görög alapképzetéről és eszményéről – mely a szakrálisan tájolt templomok alaprajzában is megjelent – *tetragón*-csoportnak hívom. (A kifejezéshez lásd Schmidt 1882. 309) A tetragón-csoport (röviden T-csoport) tagjaihoz négy elem tartozik; ezek négyszöget alkotnak, de hozzájuk tartozik a tájolás, a vonatkoztatás: az egyik elem kiemelése, kitüntetett pozíciója.

[b] A kvaternitások másik csoportjába Empedoklész, Platon és Heidegger elképzelése sorolható. Bennük nem négy teória-elem alkotja a négyességet, hanem valójában öt. Hívhatjuk ezt a csoportot a tökéletesség orientális alapképzetéről (amely úgyszintén ősi templomalaprajzok archetípusa lett) *mandala*-csoportnak is (M-csoport). Az M-csoport teóriái öt elemből állnak: mind a négy alkotóelemnek döntő vonatkozása van egy központi pozíciójú ötödik elemre. Ez Empedoklésznél a Szeretet és a Viszály *örvény*-spirálja; Platónnál a világlelket Azonosra, Másra, illetve testetlen és testi Létre való felosztás, az arányt teremtő (демиургосзи) *osztás* (khoriszmosz); Heideggernél a sajátot adó *Esemény* (Ereignis), valamint az áthúzott *Lét*.

Valakiről nem esett még szó, a „renitens” Foucault-ról. Ő az egyetlen, akinek a négyesség-teóriái mind a két csoportba beletartoznak. A *tudás archeológiája* formáció-négyessége a T-csoportba illik, mert valóban csak négy komponensből

áll. A *szavak és a dolgok* négyességei ellenben az M-csoportba tartoznak, mert van egy ötödik, centrális komponensük, a *név*, illetve a *szignatúra*.

[2] Ami a második kérdésre adható választ illeti, itt is két csoporttal találkozunk. Ez a két csoport megegyezik az imént vázolt megoszlással, sőt még a „renitens” is ugyanaz.

[a] Az első csoportot itt is Püthagórasz, Arisztotelész, Kant, Hegel, Schopenhauer, Jung és Ottlik négyesség-teóriája alkotja, kiegészülve Foucault későbbi elképzelésével; ez tehát a *T-csoport*. Valamennyi elképzelésben van egy olyan kitüntetett elem, kiemelt faktor, mozzanat, amely bizonyos szempontból elkülöníthető a többitől. Ezt a kitüntetett elemet, mint mondtam, rendre fent kiemléssel jeleztem az egyes teóriák rövid áttekintésekor. Ezek az alábbiak: Püthagórasznál az *Egy*, Arisztotelésznél a *causa finalis*, Kantnál a *mód*-címszó, Hegelnél a homogenizációs *proto-tézis*, Schopenhauernél a *cselekvésalap*, Jungnál a *Spiritus*, végül Ottliknál a keletkezés-perspektíva, az R_r .

Nem nehéz meglátni továbbá, hogy ezek a T-csoportba tartozó filozófiai négyességek *haladványokat* jelenítenek meg a teória nyelvén, egymásra következő, sőt egymásra épülő elemekkel. A haladvány kitüntetett eleme lehet sorkezdő (eredeztető) vagy sorzáró (betetőző) pozíció. Sorkezdő haladványokhoz tartozik Püthagórasz, Hegel teóriája. A sorzárókhöz pedig: Arisztotelészé, Kanté, Jungé és Ottliké. Foucault-nál a vertikális függési rend, mint láttuk, kétirányú is lehet, így a formáció-négyesség teóriája mindkét alcsoportba besorolható.

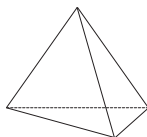
[b] Az *M-csoport* teóriái ellenben *nem haladványok*. Van valamilyen plusz faktoruk, egy centrális, ötödik elemük. Ez, mint mondtam: a *philia/neikosz* örvényének mozdulatlan közepe (Empedoklész), a demiurgoszi „osztás” (Platón), a sajátáá tevő Esemény, illetve az áthúzott Lét (Heidegger), a *név*, illetve a *szignatúra* (Foucault). Itt azonban az elrendezés a többi komponensnek valódi egyenrangúságot képes biztosítani. Pontosabban ezen az áron, a centrális, súlyponti mozzanat megjelölése árán képesek ezek a modellek az egyenrangúságot megadni, és a rajtuk kívüli négy elem kapcsolatát négyességnek feltüntetni.

Összegezve, a T-csoport teóriái négy elemből állnak, de ezek nem egyenrangúak; valójában 3 + 1-es modellek. Az M-csoport teóriái viszont öt elemből állnak, igaz, közülük négy többé-kevésbé valóban egyenrangú; tehát ezek 4 + 1-es modellek.

Mindezek alapján nemleges választ kell adnunk az alcímben fölített kérdésre. Azaz az egyik kvaternitás-teóriára sem áll annak a két feltételnek az együttes teljesülése, hogy tisztán 4-es modell legyen – azaz: hogy csak négy elemből álljon, és benne az elemek egyenrangúak legyenek. A tárgyalt kvaternitások vagy a tájolást adó *egyik* elem, vagy az origót adó *plusz* elem kitüntetettsége által súlyozottak. Továbbá az is belátható, hogy a síkbeli négyesség-elrendezés szükségképp oppozíciós és/vagy hierarchikus modellt eredményez.

Minden nem-oppozicionális elrendezési kísérlet, amely az egyenrangúságot megbontó oppozíciótól és/vagy hierarchiától meg akarja tartóztatni magát, csak

két dolgot tehet. Vagy megkísérélheti a négyesség négyzetét *körre* alakítani, egy körrel „felülírni”, ahogy Heidegger tette, midőn a világ körgyűrűjébe, „körtáncába” vonta a Geviertet (Heidegger 2003. 69). Vagy, ha meg akarja tartani a négyes elrendezést, meg kell emelnie az elrendezés dimenziószámát, és *térbeli simplexben* kell gondolkodnia. Ezt tette a jelen kísérlet is;⁵ az elrendezésnek ez a megjelenítése tekintendő tehát munkám kanti értelemben vett (Kant 1995. 175, 451, 624) „monogramjának”.



IRODALOM

- Arisztotelész 1936. *Metafizika*. Ford. Halasi-Nagy József. Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda RT.
- Foucault, Michel 2000. *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Osiris Kiadó.
- Foucault, Michel 2001. *A tudás archeológiája*. Ford. Perczel István. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Hartmann, Nicolai 1965. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin (5. kiadás), De Gruyter.
- Heidegger, Martin 1989. *Gesamtausgabe. Bd. 65. Abt. 3. Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann]. Frankfurt a. M., Klosterman.
- Heidegger, Martin 2000. A dolog. Ford. Korcsog Balázs. *Világosság*, 2. szám.
- Heidegger, Martin 2003. *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest, Osiris Kiadó.
- Jung, Gustav 1977. *A szellem szimbolikája*. Ford. Halasi Zoltán. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Kant, Immanuel 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Szeged, Ictus Kiadó.
- Kirk – Raven – Schofield [KRS] 1998. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Csiszter Kálmán – Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Lukács György 1997. *Heidelberger Notizen (1910-1913)*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Ottlik Géza 1980. *Próza*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- Platón 1984a. *Gorgiasz*. Ford. Péterfy Jenő. (Platón Összes Művei I. kötet.) Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Platón 1984b. *Timaiosz*. Ford. Kövendi Dénes. (Platón Összes Művei III. kötet.) Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Ross, Sir David 1996. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Osiris Kiadó.
- Röd, Wolfgang 1996. *Az újkor dialektikus filozófiája* I. kötet. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Debrecen, Latin Betűk.
- Schmidt, Leopold 1882. *Die Ethik der alten Griechen*. Berlin, Hertz Verlag.
- Schopenhauer, Arthur 2008. Az elégséges alap négyszeres gyökeréről. In uő *Az alap tételéről. Kant kritikai filozófiája*. Ford. Kurdi Imre. Kézirat. www.gondcura.hu/file/bemutakozas/NSchop.pdf
- Sümei István 2011. *Alanyi filozófia. Irodalmi-bölcséleti írások*. Szombathely, Savaria University Press.

⁵ Az itt közölt tanulmány a szerző *Utazás Thamusszal. Egy szinkretista filozófia kísérlete, állandó tekintettel Nietzsche-re* című könyvének Függeléke – a szerk.

A Fórum rovat anyaga ahhoz a vitához kapcsolódik, amelyet tavaly Komorjai László kezdeményezett Farkas Katalin *The Subject's Point of View* [Oxford, Oxford UP 2008.] című kötetéről [Kemény Menny, *Magyar Filozófiai Szemle* 55. (2011/1.) 141–165]. Ennek folytatásaként a következő oldalakon először Márton Miklós válaszát, majd Komorjai László viszonzválaszát közöljük. A szerkesztőség ezzel a vitát a lap hasábjain lezártnak tekinti. Ugyanakkor örömmel invitálunk minden érdeklődőt a diszkusszió folytatására a *Magyar Filozófiai Szemle* megújult honlapján (<http://filozofiaiszemle.net/>). A hozzászólásokat a lap hivatalos e-mail címére várjuk: filszemle@webmail.phil-inst.hu

Hosszú zsákutca

Komorjai László az alábbi mondattal kezdi Farkas Katalin *From the Subject's Point of View* című könyvéről szóló recenzióját:¹ „Bármennyire is divatos, talán mégsem érdemes olyan kritikát írni, amely a vizsgált műről kizárólag negatív észrevételeket tesz.” (141) Ebben máris különbözik a véleményünk: szerintem igenis érdemes ilyen kritikát írni – már ha a negatív észrevételek helytállóak. Jómagam például már írtam ilyet, és vállalkozásom nem tűnt haszontalannak. Mellesleg Farkas szóban forgó művéről is olyan recenziót írtam korábban, amely inkább negatív, mintsem pozitív észrevételeket tartalmazott.² Mindezzel pusztán azért hozakodom elő, hogy a kedves Olvasó elhiggye: jelen írás megalkotására nem az készítetett, hogy haszontalannak nyilvánítsak egy szinte kizárólag negatív észrevételeket tartalmazó recenziót, vagy hogy védelmembe vegyem Farkas könyvét, abból az okból, mert annak gondolatmenetével teljes mértékben egyetértek.

A cikk megírására valójában az a meggyőződésem készítetett, hogy amit szerintem nem érdemes írni, az egy olyan recenzió, amelynek megállapításai – legyenek akár pozitív, akár negatív kicsengésűek – többségükben a recenzált mű félreértésén alapulnak. Márpedig Komorjai írása számomra ilyennek tűnik. A következőkben ezt igyekszem megmutatni.

Kezdjük azzal, hogy Komorjai írásának már a műfaja sem könnyen azonosítható. Nyilvánvaló, hogy nem hagyományos recenzióval, könyvismertetéssel van dolgunk, hanem sokkal inkább vitacikkkel. Egy ilyesfajta vitacikk szerzője általában kiválaszt a vizsgált könyvből valamely számára problematikus részletet, és azt alapos elemzésnek és bíráltnak veti alá. Komorjai azonban nem így tesz: ő szinte az egész könyvet bírálja. Teszi ezt azonban anélkül, hogy világosan be-

¹ Komorjai László: Kemény menny. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2011/1. 141–165. A főszövegben további megjelölés nélkül zárójelben szereplő oldalszámok mindig erre a cikkre utalnak.

² Lásd Márton Miklós: Vonakodó karteizianizmus? *Magyar Filozófiai Szemle*, 2010/3. 124–132.

mutatná, mi is Farkas koncepciójának fő vonala (érzésem szerint aki nem olvasta a könyvet, Komorjai írásából nem nagyon fog képet kapni erről); milyen sztenderd vagy nem sztenderd kérdésekre igyekszik a szerző választ találni; hogyan viszonyul a könyv koncepciója más álláspontokhoz; végül általánosságban miért elfogadhatatlan e koncepció a recenzens számára – miért nem tartja kielégítőnek a szerző megoldását a fölvetett problémákra, milyen jobb megoldások léteznek stb. Ezek hiányában Komorjai írása leginkább valamiféle kritikus olvasónaplónak tűnik, amelyben egyszerűen elsorolja, mely pontokon nem ért egyet a mű szerzőjével.

Sajnos azonban ezek a kritikai észrevételek többnyire és összességükben a meg nem értésről tanúskodnak. Még hozzá két különböző fajta meg nem értésről. Ha írását jól értem, Komorjai három fő ellenvetést tesz Farkas gondolatmenetével szemben, és ezek köré szervezi további apróbb kifogásait. A három fő ellenvetés a következő:

1. Farkas könyve első felében azt állítja, hogy az és csak az tartozik az elméhez, ami az elme alanya számára privilegizált módon, reflexió vagy introspekció révén adódik. Komorjai kifogása ezzel kapcsolatban az, hogy a könyvből nem derül ki: a) „*mi* az introspekció tárgya, mi is tehát közelebbről az elme?”; b) „*milyen módon* férünk ehhez hozzá, mi tehát a reflexió, illetve az introspekció?”; c) „*ki a szubjektuma* a reflexiónak, amely feltárja az elmét”³ (144. Kiemelések az eredetiben).
2. Farkas a könyv második részében az elmefilozófiai externalizmussal száll vitába, hiszen ez az álláspont szemben áll a könyv első felében kifejtett koncepcióval. Ennek során Farkas kritikai észrevételeket fűz a sztenderd externalista érv-típushoz, és megmutatja, véleménye szerint hogyan kéne azt megfelelő formára hozni. Komorjai kifogása itt az, hogy Farkas érvelése „egy fogalmi félreértésen alapul”. Jelesül arról van szó, hogy szerinte „a szerző az erősebb–gyengébb fogalom párt nem jól érti” (155).
3. Farkas az externalizmussal szembeni érvelése végén kétségbe vonja a „jelentés meghatározza a referenciát” klasszikus fregei elvének érvényességét (legalábbis annak sztenderd értelmezésében). Komorjai szerint azonban ennek során Farkas tévesen „egy szinten” kezeli a kontextusokat és a lehetséges világokat, éppen ezért érvelése hibás (163).

³ Komorjai több helyen is annak a véleményének ad hangot, hogy e kifogások nemcsak Farkas könyvét, hanem az analitikus elmefilozófiát általában is érintik. Ennek alátámasztására azonban pusztán érzéseire és meglátásaira hivatkozik, miközben úgy nyilatkozik, hogy nem ismeri „a szerző által használt analitikus elmefilozófiai szakirodalom nagy részét” (150). Nehéz így mit kezdeni az ilyesfajta megjegyzésekkel.

Meggyőződésem szerint e három ellenvetés egyike sem helytálló, és a vizsgált mű meg nem értéséről tanúskodik. Míg azonban az első ellenvetés esetében ennek oka valamiféle hermeneutikai rosszindulat, addig a második és a harmadik ellenvetés esetében az ok inkább a fogalmi zűrzavar. Nézzük a részleteket!

I.

A könyv első feléről szóló kritikai észrevételei során a recenzens azt igyekszik kimutatni, hogy Farkas koncepciója kidolgozatlan: olyan fontos részleteket hagy homályban, amelyek hiányában a gondolatmenet érthetatlenné válik. Csakhogy érdekes módon e részletkérdések szinte mind olyanok – ahogy ezt maga Komorjai is jelzi –, amelyekkel kapcsolatban Farkas explicit módon kijelenti: nem kíván megoldást kínálni rájuk. A vizsgált mű a szerző intenciói szerint nem szándékozik az elme metafizikájának minden aspektusával foglalkozni. Nem akar választ adni például az elme, a mentális jelenségek vagy a személyek ontológiai státuszát illető kérdésre (lásd Farkas 2008. 13–14, 58), nem áll szándékában semmiféle elméletet adni az introspekciónak vagy a reflexiónak (lásd Farkas 2008. 24) és így tovább.

A filozófiában nagyon is legitim eljárás, ha egy szerző leszűkíti vizsgálódási területét, nem akarván a tárgykör minden fölmerülő kérdésére választ adni. A vizsgált mű első része alapvetően a mentális jelenségek megkülönböztető jegyéről szól, és ennek kapcsán arról, hogy miben áll az elme sajátos karakterisztikuma. *Ezekre* a kérdésekre Farkas markáns és jól érthető válaszokat ad – Komorjai további válaszokat követelő ellenvetései tehát illegitimek. Sőt, ami még rosszabb: mivel kérdéseire nem kap a könyvből választ, sokszor a recenzens próbál ezekre olyan válaszokat adni, amelyek *szerinte* a mű logikájából következnek, és azután e válaszokat igyekszik a szerző szájába adni. Végül az így kapott válaszokon Komorjai – olykor joggal, olykor nem – jól elveri a port. Álláspontom szerint ez az eljárás megengedhetetlen, mivel a kötelező hermeneutikai jóindulat teljes hiányára vall: a recenzens nem azt igyekszik megérteni, amit a szerző *mond*, hanem azt kritizálja, amit szerinte a szerzőnek *mondania kéne*.

Nézzünk néhány példát! Mivel a recenzens nem talál a műben részletes elméletet az introspekciónak, ezért maga kínál fel néhányat. Egy helyen (146–147) például az introspekciónak „másodrendű” perspektivikus élmények átélésének tekinti, majd leszögezi, hogy ez az értelmezés valamiféle „reprezentációs felfogáshoz” vezet, amely végtelen regresszust eredményez, és ezért tarthatatlan. Nem tudok ebben vitatkozni Komorjaival, egyrészt mivel érve nincs eléggé részletesen kifejtve ahhoz, hogy érdemben értékelni lehessen, másrészt pedig azért, mert Farkas sehol sem kötelezi el magát az introspekciónak ezen értelmezése mellett.

A recenzens másik javasolt introspekció-elmélete még tendenciózusabb. Szerinte Farkas egy helyen az introspekció képességét „sok szempontból az észleléssel állítja párhuzamba” (147). Csakhogy a recenzens által hivatkozott hely éppen az, ahol Farkas *expressis verbis* kijelenti, hogy az introspekció észlelés-modelljét nem veszi védelmébe (lásd Farkas 2008. 24). A szóban forgó oldalakon a könyv szerzője mindössze arra vállalkozik, hogy egy analógiát állítson föl: a mentális tulajdonságok úgy viszonyulnak az introspekció képességéhez, mint a megfigyelhető tulajdonságok az észlelés képességéhez. Éppen ezért irreleváns mindaz, amit Komorjai az introspekció észlelés-modelljével szemben fölhoz.

A recenzens tehát nem talál a műben számára kielégítő elméletet az introspekcióról, ami szerinte azért probléma, mert így „végül is nem tudjuk meg pontosan, mi is az a terület, amelyet az introspekció feltár” (147). Ez a megállapítás tényszerűen hamis: Farkas könyve 2. fejezetét éppen annak szenteli, hogy áttekintse, mely állapotok, események felelnek meg az általa adott, introspekción alapuló tesztnek, és melyek nem. Így sorra kerülnek az érzetek, a „testi tudatosság” esetei, a diszpozitív kognitív állapotok, a tudattalan tartalmak stb. Farkas szemlátomást amellettt érvel tehát, hogy bármi legyen is pontosan az a képesség, amelyet reflexiónak vagy introspekciónak nevezünk, ami ebben megjelenik, az, és csak az valóban mentális állapot. Azt pedig, hogy ilyen képesség létezik, és mindannyiunkban jelen van, egyszerű kiindulópontnak tekinti, nem pedig részletesen megvitatandó állításnak (lásd: Farkas 2008. 18). Mindebből világos, hogy Komorjai introspekció-értelmezései nem a vizsgált műre, hanem valamiféle idioszinkretikus olvasatra vonatkoznak.

Az illegitim elvárások és értelmezések megnyilvánulásának másik nyilvánvaló esete az, hogy a recenzens szerint Farkas könyvében „az elme, sőt még az egyes emberek elméje is egy »bizonyos módon adódó tárgyként« jelenik meg” (142). Természetesen – ahogy ezt Komorjai is elismeri – ez a kitétel sehol nem szerepel a műben, sőt láttuk már, hogy Farkas elzárkózik attól, hogy az elme és a mentális jelenségek ontológiai státuszáról nyilatkozzék. Komorjai szerint mégis az a helyzet, hogy Farkas álláspontját „nem torzítja el lényegesen” (147), amikor ezt az álláspontot tulajdonítja neki. Miből gondolja tehát a recenzens, hogy a könyvből egy ilyen álláspont bontakozik ki?

Két megfontolásra bukkanhatunk írásában, amelyek erre a konklúzióra vezethetnek, ám ezek egyike sem konkluzív. Az egyik egyszerű ekvivokáción alapul: mivel Farkas szerint az és csak az tartozik az elméhez, ami introspekció tárgya lehet, ezért számára az elme egy tárgy, a mentális tulajdonságok pedig e tárgy tulajdonságai (147, 8. jz). Könnyen tetten érhetjük itt a „tárgy” kifejezés ontológiai és nyelvtani értelmének keveredését. Abból, hogy valami az introspekció (vagy az észlelés, a gondolkodás, a vágy stb.) tárgya, nem következik, hogy ez a valami egyben *ontológiai értelemben is* tárgy lenne. Éppúgy lehet esemény, ál-

lapot, tulajdonság vagy bármilyen egyéb ontológiai kategóriába eső entitás. Komorjai tehát jogtalanul következtet: abból, hogy az elme az introspekció nyelv-tani értelemben vett „tárgya”, nem következik, hogy ontológiai értelemben is „tárgy” volna.

Komorjai másik érve az introspekció már említett észlelés-modelljének kanti-ánus értelmezésén alapul: az introspekció mint belső észlelés annyiban hasonlít a külső észlelésre, hogy tárgya időben lezajló folyamat, és mint ilyen, a kanti értelemben vett jelenség vagy tárgy. Farkas azonban éppúgy nem köteleződik el művében a külső és belső észlelés kanti modellje mellett, mint az introspekció észlelés-modellje mellett. A következtetés tehát ismét csak nem állja meg a helyét.

De vajon miért olyan fontos a recenzens számára, hogy az „elme mint tárgy” elképzelést beleolvassa a vizsgált műbe? Feltehetően azért, mert véleménye szerint az elképzelés alapvetően hibás. Ennek kimutatása érdekében megint csak a jól ismert kanti modellre hivatkozik: ha minden, ami az elme vagy a tudat számára megjelenik, csupán jelenség vagy tárgy, akkor e megjelenések feltételeznek egy megjelenítőt, ami maga nem jelenség. Az elme tehát nem egy a tapasztalati tárgyak közül. Itt és most nem tisztem vitatni Kant e tételét, az azonban igenis kétségbe vonható, hogy ez egy olyan álláspont lenne, amelyet nemcsak „egyik vagy másik filozófiai iskola híveinek kell felismerniük, hanem a legtágabb értelemben felfogott tapasztalat, és az ezzel összefüggő bármilyen típusú adódás *értelméből* következik” (148. Kiemelés az eredetiben). A tétel nagyon is támaszkodik a kanti ismeretelmélet számos elemére, elsősorban is a jelenség–noumenon szembeállítás érvényességére, amelyet például nem sok mai elmefilozófus vagy metafizikus ismerne el. A magam részéről jól el tudok képzelni egy olyan koherens álláspontot, amely szerint az elme igenis egy tárgy (mondjuk, egy agy), és az introspekció során önmagát ismeri meg bizonyos fizikai folyamatok révén, éppúgy, ahogy más elméket (agyakat) is képes *más* fizikai folyamatok révén megismerni. Mindez persze csak spekuláció: Farkas könyvében egyáltalán nincs szó ilyesfajta kérdésekről. A könyv szerzője számára bőven elég annyi, hogy az introspekció vagy reflexió az a folyamat, amelynek révén egy személy a saját mentális állapotaival kapcsolatba kerül. És ezzel mellesleg az introspekció alanyára irányuló kérdés is megoldódik.

Persze Komorjait e válaszok érezhetően nem elégítik ki. Mivel kérdéseire nem kap „jó” válaszokat a könyvből, ezért számára „az egész mű legsúlyosabb hiányossága”, hogy „a művet olvasva igazán azt sem értjük meg, miért is lehet izgalmas dolog az elmefilozófia” (149). Nos, értelmezésem szerint Farkas könyve legalább két fontos elmefilozófiai problémához szól hozzá rendkívül eredeti és tartalmas módon. Az egyik a mentális realizmus kérdése, a másik pedig az externalizmus és az internalizmus vitája. Míg az elsőhöz olyasfajta kérdések tartoznak, mint hogy „Vannak-e egyáltalán mentális állapotok?” és „Mi különbözteti meg a mentális állapotokat a pusztán fizikai állapotoktól?”, addig a második

téma azt a kérdést veti föl, hogy „Mely tényezők játszanak szerepet a mentális állapotok individuálásában: csak az alanyon belüli, vagy az alanytól független, rajta kívüli tényezőkkel is kell-e számolnunk?”. Ízlés kérdése, szerintem ezek izgalmas kérdések. Az azonban ízléstől függetlenül tagadhatatlan tény, hogy Farkas igencsak markáns válaszokat kínál rájuk.⁴

II.

A recenziónak a könyv második feléről szóló bírálatai jóval kevésbé könnyen értelmezhetőek, lévén itt sokszor igencsak zavarosnak, követhetetlennek tűnik a gondolatmenet (legalábbis számomra). Ez pedig valószínűleg összefügg azzal a már említett ténnyel, hogy a recenzens e résszel szembeni ellenvetései többségükben a vizsgált mű gondolatmenetének és alapfogalmainak félreértésén alapszanak.

Nézzük először is a Farkas könyvének 4. és 5. fejezetével szembeni kifogásokat! E fejezetekben Farkas az externalizmus melletti legismertebb érvtípus, az ún. ikerföld-érv pontos rekonstrukcióját igyekszik megadni. Ennek során egy saját, önálló értelmezéssel áll elő, melynek lényege, hogy az ilyesfajta példákban szereplő ikreknek minden tudatos tapasztalatuk, érzésük, sőt gondolatuk ugyanolyan fenomenális karakterrel rendelkezik (lásd Farkas 2008. 108). Ha jól értem, Komorjai ezzel kapcsolatos kritikája három pontban foglalható össze:

1. Nem igaz, hogy az érv Farkas-féle változata gyengébb feltevésből indul ki, mint a sztenderd változat, a szóban forgó feltevés ugyanis „nem gyengébb, de nem is erősebb, mint az eredeti érv megfelelő premisszája, hanem egyszerűen annak tagadása” (155. Kiemelés az eredetiben).
2. Éppen ezért Farkas interpretációja „az externalizmus szempontjából egyszerűen irreleváns” (uo.).
3. Farkas átfogalmazott érvéből a szerző szándékaitól eltérően „logikailag, vagyis szükségképpen következik, hogy az internalizmus hamis” (158).

Mindhárom állítás téves és a szóban forgó fejezetek meg nem értéséről tanúskodik. Lássuk tételeken!

⁴ Komorjainak a könyv első részéhez fűzött kritikai észrevételei közt még néhány kisebb jelentőségű félreértést fedezhetünk föl. Ezek közt a leghangsúlyosabb az a vád, amely szerint a mentális állapotok perspektivikus és közvetlen adódásának tényéből Farkas jogtalanul következtet a privilegizált hozzáférés tételére. Észre kell azonban vennünk, hogy a perspektivikusság pusztán egy bevett metafora. Farkas legfontosabb tézise szerint azok és csak azok a jelenségek mentálisak, amelyeket a reflexió vagy introspekció révén olyan módon ismerhetek meg, mint senki más. Hogy ezt a viszonyt jól ragadja-e meg a „perspektíva” metaforája, az éppúgy viszonylag irreleváns kérdés, mint az, hogy jogosan nevezhető-e a tézis karteziánusnak (bár Farkas mindkét kérdésre kitér művében).

Ad 1. Az átfogalmazott érvel szembeni kritikáját a recenzens azzal kezdi, hogy maga is ad egy rekonstrukciót a sztenderd ikerföld-érvről. Ennek során azt állítja, hogy az érv első feltevése szerint: „van értelme feltenni, két különböző lénynek [...] lehet [...] molekuláról-molekulára azonos agya.” (151) Nos, Farkas egyik legfontosabb eredménye, hogy könyvében kimutatta: nem *az* a sztenderd ikerföld-érvek egyik föltevése. Még az ilyesfajta érvet elfogadók szerint sem. Ennek belátásához elég a Putnam eredeti cikkében szereplő jól ismert „vizes” példát szemügyre vennünk.⁵ Mint az közismert, agyunk jó része víz, ami azt jelenti, hogy számtalan vízmolekula található benne. A híres ikerpár, Oscar₁ és Oscar₂ agya tehát jó néhány molekulájában eltér. Mégis, sokak szerint az érv működik, mások szerint pedig nem, de őket sem az említett fiziológiai tény zavarja az érven. Mint azt Farkas és a recenzens egyaránt idézik: maga Putnam is úgy vélekedik, érvéhez nem szükséges föltennünk az ikrek agyának fizikai azonosságát. A sztenderd ikerföld-érvek valódi feltevése tehát nem az, hogy az ikerpár két tagjának agya fizikailag azonos. Az ikrek közti azonosság valamilyen formáját azonban mindenképpen föl kell tennie az érvenek. Az érv feltevése tehát az, hogy az ikrek valamilyen releváns szempontból azonosak – de mi ez a szempont? Értelmezésem szerint *az* Farkas kérdése könyve 4–5. fejezetében, és ezt igyekszik a fenomenális karakterek azonosságával megválaszolni.

Annyi tehát bizonyos, hogy Farkas új feltevése – szemben a recenzens állításával – nem az eredeti föltevés tagadása, hanem annak pontosítása. Egyébként még ha el is fogadnánk, hogy az eredeti föltevés az ikrek agyának fizikai azonosságát mondja ki, akkor sem állna fönn ellentmondás a két állítás közt. Farkas interpretációja ugyanis *megengedi*, hogy az ikrek agya fizikailag azonos legyen, de *nem követeli meg* azt. Farkas feltevése nem az, hogy „az ikrek agya fizikailag nem azonos” (ez volna a tagadás), hanem az, hogy „az ikrek minden mentális állapota azonos fenomenális karakterrel bír – akár azonos az agyuk fizikailag, akár nem”.

Ami azt a kérdést illeti, hogy vajon az érv Farkas-féle interpretációja gyengébb premisszából indul-e ki, mint az eredeti (pontosabban: mint a fizikai azonosságot kikötő érv), a válasz egyértelműen: *igen*. Láttuk ugyanis, hogy a fenomenális karakterek azonosságát kimondó állítás megengedi a fizikai azonosságot is, ám nem követeli meg azt. Hogy ezt miért tagadja a recenzens, azt már láttuk: mivel szerinte az új föltevés az eredeti tagadása, ezért nem gyengébb és nem is erősebb annál. E következtetés azonban nemcsak hamis premisszából indul ki (ezt már láttuk), hanem ráadásul hibás is: egy állítás tagadása igenis lehet gyengébb vagy erősebb, mint az eredeti állítás. Az „Ez fekete” állítás például erősebb, mint az „Ez nem fekete”. Méghozzá a következő értelemben: a bevett használat szerint egy állítás annál erősebb, minél több lehetséges világot *zár ki*, vagyis

⁵ A példa és az azt tartalmazó érv olyannyira közismert, hogy ismertetésétől most eltekintek.

minél több lehetséges világgal inkompatibilis. Az „Ez fekete” állítás pedig nyilvánvalóan több lehetséges világot zár ki, mint az „Ez nem fekete” állítás, lévén ez utóbbi megengedi, hogy ez kék, zöld, piros stb. legyen. Mindebből az is következik, hogy egy erősebb állításból több állítás következik, mint egy gyengébből: mivel az erősebb állítás több lehetséges világgal inkompatibilis, ezért az inkompatibilitásért felelős állításokkal – precízebben: proposíciókkal – („Ez kék”, „Ez zöld”) kielégíthetetlen állításhalmazt fog képezni. A helyes következtetés sztenderd definíciója („a premisszák és a konklúzió tagadása együttesen kielégíthetetlenek”) alapján ez utóbbi állítások tagadásai („Ez nem kék”, „Ez nem zöld”) következnek az erősebb állításból. Ám nyilvánvalóan nem következnek a gyengébből, lévén az nem zárja ki az ellentétüket tartalmazó világokat.

Hasonló a helyzet annál a példánál, amit Farkas használ – és Komorjai is idéz! – álláspontja megvilágítására: a Farkas-féle érv úgy viszonylik a fizikai azonosságot feltételező érvhez, mint ez utóbbi egy olyan érvhez, amely még azt is kikötné, hogy az ikreknek a fizikai azonosságon túl azonos nyakkendőt is kell hordaniuk. A nyakkendő + agyállapot azonosság állítása nyilvánvalóan erősebb, mint a csupán az agyállapotok azonosságát kimondó állítás: több lehetséges világot zár ki. Éppen ezért olyan következtetést is le lehet vonni belőle, amelyet a másiktól nem, például ezt: „Az ikrek nyakkendője nem különbözik.” Ez nem következik abból az állításból, amely csak a fizikai állapotok azonosságát mondja ki, nyakkendők nélkül.

Komorjai recenzójában egyébként mintha ingadozna a „gyengébb–erősebb” fogalom pár jelentését illetően. Egyrészt ugyanis leszögezi, hogy „gyengébb feltevésekből kevesebb állítás következik” (154), másrészt azonban kicsit később ugyanezt csak mint „az itt idézett használat szerint” fennálló viszonyt említi (154, 19. jz.). Mindazonáltal saját ingadozó szóhasználata és a szerző szándékainak fent bemutatott meg nem értése alapján úgy nyilatkozni, hogy Farkas „az erősebb–gyengébb fogalom párt nem jól érti” (155), több, mint nem *fair* eljárás.

Ad 2. Immáron világos, miért téves a recenzens azon állítása, amely szerint az érv Farkas-féle átfogalmazása irreleváns az eredeti externalista érv szempontjából. Ezt Komorjai kizárólag arra alapozza, hogy a Farkas-féle érvben szereplő új föltevés nem áll a gyengébb–erősebb viszonyában az eredeti érvben szereplő föltevessel. Láttuk, hogy ez tévedés: a Farkas-féle érv gyengébb premisszából indul ki. A gyengébb állítás megfogalmazása pedig éppen azért érdekes, mert kevesebb következik belőle, mint az erősebből. Ha tehát az eredeti konklúzió a gyengébb állításból is következik, az valódi eredmény, hiszen a lehetséges konklúziók szűkebb halmazába tartozónak bizonyul. Egy helyen egyébként Komorjai is észreveszi mindezt, hiszen a 155. oldal 20. lábjegyzetében a már említett analógia kapcsán megjegyzi: „ha a nyakkendő nélküli verzióból is le tudunk vezetni egy olyan konklúziót, amelyet egy másik érv csak a nyakkendőös változatból képes levezetni, akkor tényleg mondhatjuk, a »nyakkendőstlen verzió« bizonyos szempontból »érdekesebb« a másiknál.” Rögtön hozzáteszi azon-

ban: „Lehetséges, bár a szöveg alapján távolról sem bizonyos, a »nyakkendős példával« egyszerűen ezt szándékozik szemléltetni a szerző.” (uo.) Ezek után „zavarosnak” nevezi a hasonlatot és elveti korábbi, helyes értelmezését. Pedig szerintem a könyv szerzőjének szándéka éppen az volt, hogy bemutassa: ha már egyszer beláttuk, hogy a fizikai azonosság posztulálása nem szükséges az ikerföld-érvek meggyőző erejéhez, akkor keressünk egy olyan, az ikrek azonosságáról szóló kritériumot, amely gyengébb ennél, és amely tényleg szükséges az érv (legalábbis első látásra vett) működőképességéhez. Ezt a kritériumot találja meg a fenomenális karakterek már említett azonosságában, majd igyekszik álláspontját megvédeni a lehetséges ellenvetésektől, és kimutatni a rivális elméletek – elsősorban az episztemikus terminusokban megadott azonosságot valló elméletek – tarthatatlanságát. Ha jól értelmezem, e két fejezet (a 4. és az 5.) érvelésének ez a lényege, és bár való igaz, hogy itt a gondolatmenet meglehetősen bonyolult, olykor talán nehezen követhető, a szerzői intenció mégis világos: Farkas igyekszik pontosabb, konkrét tartalmat adni az ikerföld-érvben szereplő ikrek azonosságát kimondó állításnak. E törekvés eredménye sok mindennek minősíthető, de irrelevánsnak semmiképp sem.

Ad 3. Komorjai szerint, ha az eddigi kritikája ellenére elfogadjuk Farkas ikerföld-érv-interpretációját, akkor arra a meglepő eredményre jutunk, hogy az éppen hogy a szerző által szorgalmazott internalista álláspont hamisságát támasztja alá. Álláspontját így indokolja: „Az 5. és a 6. fejezet azt kívánja megmutatni, hogy az ikerföld-érv ily módon kapott új verziójának *feltevései* csak internalista szemszögből értelmezhetők.”⁶ Mivel *maga az érv* viszont azt mutatja: az internalizmus hamis, ezért érdekes módon mindebből az következik, hogy ha az érv feltevéseit a szerző által javasolt internalista módon értelmezzük, akkor – feltéve, hogy maga az érv még tartható – az internalizmus hamis. Ebből azonban logikailag, vagyis szükségképpen következik, hogy az internalizmus hamis.” (157–158) Ha jól értjük tehát, Komorjai szerint Farkas érvében az egyik premissza ellentmond a konklúciónak. Ez a recenzens szerint azzal jár, hogy a premissza – vagy legalábbis annak előfeltevése: az internalizmus – hamis. Hozzáteszi még persze, hogy „feltéve, hogy maga az érv még tartható”. Nos, amikor egy premissza ellentmond a konklúciónak, akkor ebből általában éppen az érv érvénytelenségére szoktunk következtetni. Nem lehet formálisan helyes egy ilyen érv – és ebből a szempontból teljesen lényegtelen a premisszák igazsága. Farkas érvében azonban nincs szó valódi ellentmondásról. A szóban forgó premissza azt állítja, hogy az ikrek minden mentális állapota fenomenálisan azonos karakterrel rendelkezik, míg a konklúzió szerint intencionális állapotaik tartalma lehet különböző. Hol itt az ellentmondás? Farkas ikerföld-érv-interpretációjának álláspont-

⁶ Valójában a 6. fejezet nem erről szól. Az azt kívánja kimutatni, hogy az externalizmus ténylegesen inkompatibilis a privilegizált önismerettel, és ez Farkas számára jó érv az externalizmussal szemben [M. M.].

tom szerint pont az a lényege, hogy az externalista ennek értelmében azt kell állítsa: bár $Oscar_1$ és $Oscar_2$ minden mentális állapota ugyanazzal a fenomenális karakterrel rendelkezik, e közös fenomenális tulajdonságokon kívül van még más mentális tulajdonság, amelyben különböznek, jelesül intencionális állapotaik tartalma. Ez utóbbi az externalista szerint tehát fenomenálisan nem jelenik meg, és az alany nem fér hozzá privilegizált módon, introspekció vagy reflexió útján. Farkas szerint ilyen mentális tulajdonság nincs, az érv tehát *érvénytelen*, de emellett majd csak a 7. fejezetben érvel. Ha valóban ellentmondás mutatkozna a premisszáék és a konklúzió között, akkor persze teljesen fölöslegesen tenné ezt, de hát – mint láttuk – ilyesmiről nincs szó.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy Komorjainak a könyv 4. és 5. fejezetével szembeni ellenérvei tévesek és félreértéseken alapulnak. Van azonban még egy fontos zavaró tényező: a recenzens több esetben összekeveri az externalizmus melletti ikerföld-érvek pusztán nyelvi-szemantikai típusát azok elmefilozófiai válfájával. Hipotézisem szerint részben ez a zavar lehetett a forrása annak, hogy a recenzens több helyen is félreértette Farkas gondolatmenetét. Az érv két változata közti különbség – az eredeti, a fizikai azonosságot kikötő premisszával megfogalmazva – röviden a következő: Míg az előbbi annak bizonyítására törekszik, hogy a minden fizikai, sőt akár mentális tulajdonságukban megegyező ikrek nyelvi megnyilatkozásainak – megfelelő feltételek mellett – más lesz a tartalma/jelentése, addig az utóbbi azt igyekszik alátámasztani, hogy a minden fizikai tulajdonságukban megegyező ikrek intencionális mentális állapotai megfelelő feltételek mellett más-más intencionális tartalommal rendelkeznek. Ez két nagyon is különböző tézis, és teljesen nyilvánvaló, hogy Farkas könyvében végig az utóbbival foglalkozik. A recenzens ennek ellenére, sokszor szerepelteti a tisztán nyelvi-szemantikai változatot is: az ikerföld-érv általa adott rekonstrukciójának negyedik, opcionális premisszájaként például fölveszi az ikrek mentális állapotának azonosságát kimondó állítást. Egy helyen pedig úgy fogalmaz, hogy az ikerföld-érv alapján „Putnam arra következtet, hogy sem az agy, sem az elme nem határozza meg a jelentést” (156), sőt a 159. oldal 28. lábjegyzetében egyenesen azt állítja, hogy az ikerföld-érv cáfolja, hogy a jelentés mentális tartalom lenne. Ezzel szemben a helyzet az, hogy az elmefilozófiai értelemben vett externalizmus és internalizmus vitája éppen akörül forog, hogy a *mentális állapotok* tartalmát (ha úgy tetszik: jelentését) hogyan, milyen tényezők figyelembevételével kell individuálnunk.

Valószínűleg az érv két változatának ez az összemosása felelős azért, hogy a recenzens úgy értelmezi: Farkas újfajta interpretációjának föltevése (vagy annak előfeltevése) szerint: „lehetséges, hogy két olyan egyed számára, amelyek agya (releváns szempontból) különböző, minden ugyanolyannak tűnik, *tehát* lehetséges, hogy az elméjük ennek ellenére »azonos« legyen.” (157. Kiemelés tőlem – M. M.) Fontos látni: Farkas az érv általa adott interpretációja során *nem* tételezi föl, hogy a fenomenális karakterek *teljesen kimerítik* a mentális tulajdon-

ságokat. Vagyis nem tételezi föl, hogy abból, hogy az ikrek minden mentális állapotuk fenomenális karakterében megegyeznek, következik az, hogy elméjük teljes egészében azonos. Az érv Farkas-féle változatának konklúziója éppen az, hogy az elme nem írható le teljes mértékben a fenomenális tulajdonságokkal. Éppen ezért nincs ellentmondás a premisszák és a konklúzió között, és éppen ezért kell még a szerzőnek *érvelnie* az érv érvényességével szemben a 7. fejezetben. Az ikerföld-érv új interpretációja tehát nem tételezi föl az ikrek elméjének azonosságát, hanem pusztán azt, hogy minden tudatos tapasztalatuk, kognitív állapotuk belsőleg megkülönböztethetetlen egymástól. És Farkas amellett érvel, hogy e megkülönböztethetetlenség csak a fenomenális karakterek azonosságával magyarázható.⁷

III.

A könyv utolsó, hetedik fejezetéről szóló elemzését Komorjai egyetlen általános kritikái észrevétel köré szervezi: téves Farkas azon állítása, hogy a kontextus vonásai és a lehetséges világok párhuzamba állíthatók. Ez azért fontos kérdés, mert Farkas e párhuzam kimutatása révén igyekszik minket meggyőzni arról, hogy – legalábbis a szó hagyományos értelmében – nem tartható fenn a referencia értelem általi meghatározottságának klasszikus fregei elve. Márpedig az ikerföld-érv, akárhogyan fogalmazzuk is meg, fölhasználja ezt az elvet.

Nos, érdemes először is belátnunk, hogy a kontextus vonásai és a lehetséges világok intuitíve nagyon is hasonló fogalmaknak tűnnek. Vegyük a Farkas által is idézett fregei példamondatot: „Ott annak a fának zöld lombja van.” (Frege 1918/2000. 215) Tételezzük föl, hogy ez a mondat a megnyilatkozás pillanatában igaz. Frege jól ismert problémája az, hogy az idő múlásával – mondjuk az őszerköltséggel – a mondat hamissá válhat. De miért? Természetesen azért, mert a kontextus egyes körülményei megváltozhatnak, vagyis *mások lehetnek*, mint a kimondás pillanatában voltak. És mi a helyzet azzal az előzővel azonos időpontban

⁷ Az e gondolatmenetet tartalmazó 5. fejezetet a recenzens „a mű igazi mélypontjának” (158–159, 27. jz.) minősíti. Hogy pontosan miért, az nem világos számomra – nem tudom például, mit is kell érteni azon, hogy „a szerző az episztemikus relációk esetében nem határozza meg szabatosan, azok milyen tartományokon vannak értelmezve” (uo.). Annyi azonban biztosan látszik, hogy a recenzens egy irreleváns ismeretelméleti szempontból kifogásolja a szóban forgó érvelést, amikor azt állítja: „Érthetetlen marad ugyanis, hogy miként lehetne eldönteni, a metafizikai reláció fennáll-e két különböző szubjektum vagy az őket tartalmazó szituációk között. [...] Akkor tudnánk megállapítani, fennáll-e vagy sem [a metafizikai reláció], ha képesek lennénk két, tőlünk különböző szubjektum elméjébe bepillantást nyerni, és összevetni tapasztalataikat.” (uo.) Ezzel szemben világos, hogy Farkas itt fogalmi elemzést végez: azt igyekszik kimutatni, hogy a „megkülönböztethetetlenség” fogalmának a szóban forgó érv szempontjából releváns tartalma csak a fenomenális karakterek azonosságának fogalmával ragadható meg. Az a kérdés, hogy ezen azonosság fennállását miként tudjuk megállapítani, egy ettől különböző és az adott kontextusban irreleváns kérdés.

kimondott másik mondattal, hogy „Ennek a fának a levelei lehetnének barnák”? Ez igaznak tűnik, ám ha ezt elismerjük, akkor ismét csak azt kell mondanunk, hogy az eredeti mondat lehet hamis. És vajon miért? Pontosan ugyanazért, mint az előbbi esetben: a kontextus körülményei *lehetnek mások*, mint amelyek valójában. A két eset közt teljes a párhuzam, különbségük mindössze abban áll, hogy az első esetben valóságos mássá-levést, míg a második esetben valamiféle elképzelt mássá-levést veszünk figyelembe a kontextus egyes körülményei kapcsán. A lehetséges világok fogalma éppen azt az elképzelést képviseli, hogy a világ több különböző módon is létezhetne, nem csak azon a módon, ahogy ténylegesen létezik. Azaz a kontextusok, amelyek közt kimondunk egy mondatot vagy megfogalmazunk magunkban egy gondolatot, sokfélék lehetnek.

Miért tagadja mindezt a recenzens? Ha jól értem írását, akkor elsősorban az indexikus kifejezések szemantikájára támaszkodva teszi ezt. Közelebbről arról van szó, hogy az indexikus kifejezések esetében – David Kaplan és John Perry nyomán – nem csupán jelentésről és referenciáról szokás beszélni, hanem ezenkívül még egy sajátos szemantikai komponensről, az ún. karakterről vagy szerepről is. Miért van erre szükség? Érdekes abból kiindulnunk, hogy a nem-indexikus referáló kifejezések (a tulajdonnevek) esetében a kifejezés és jelölete (referenciája) kapcsolatára semmiféle hatással nincsenek a kontextus vonásai vagy a lehetséges világok. Éppígy áll a helyzet az ilyen kifejezések jelentésének kompozíciójaként létrejövő mondatjelentéssel is, amely egyben a mondat igazságfeltételeit is meghatározza. A mondat jelentéséből annak referenciájához, vagyis igazságértékéhez való eljutás az a *kiértékelésnek* nevezett folyamat, amelynek során immár szerepet kapnak a lehetséges világok: megvizsgáljuk, hogy a mondatban szereplő referáló kifejezések jelöletei (referenciái) a *kiértékelés körülményeit* tartalmazó lehetséges világban vajon elemei-e a mondatban szereplő egy- vagy többargumentumú predikátumok igazságtartományainak. Ha igen, a mondat igaz, ha nem, hamis lesz. Így határozzuk meg tehát a mondat tartalmának, a propozíciónak az igazságértékét e világban. A lényeg számunkra mind ebből az, hogy egy adott nem-indexikus referáló kifejezés (egy tulajdonnév) mindig *ugyanazzal a referenciával* szerepel bármely propozícióban. A referencia meghatározásában itt semmilyen szerepet nem játszanak a kontextus vonásai, hanem azokat konvencionálisan, mintegy előre hozzárendeljük az adott referáló kifejezéshez.

Nem így az indexikusok esetében: itt a jelentés még egy adott világban sem jár együtt egyértelműen egy referenciával. A kimondás kontextusának megváltozásával együtt *megváltozik a referenciájuk is*. Pontosan ez volt Frege problémája, hiszen első látásra úgy tűnik, az indexikusok jelentése nem határozza meg referenciájukat. Frege megoldása: az indexikusok a kimondás körülményeinek változásával mindig egyben értelmüket (jelentésüket) is megváltoztatják. Frege a mondatjelentést azonosította az igazságfeltételek segítségével megadható propozícióval vagy tartalommal, és mivel ez az indexikus kifejezést tartalma-

zó mondatok esetében a kontextus egyes vonásainak megváltozásával maga is megváltozik, ezért szerinte az ilyen mondatok a kimondás kontextusának függvényében más-más jelentéssel rendelkeznek.

Perry és Kaplan elemzései azonban kimutatták, hogy ez a megoldás tarthatatlan. Egyrészt ugyanis természetesen az indexikusok számára is föl kell tennünk valamiféle közös, *általános jelentést*, különben nem tudnánk megmagyarázni, hogyan vagyunk képesek használatukat megtanulni, és mi is az, ami egy kompetens nyelvhasználó kompetenciájába beletartozik. Másrészt, hogyha a jelentés fogalmába a kognitív szignifikanciát is beleértjük – amit Frege is megtesz (lásd Frege 1918/2000. 216) –, akkor be kell látnunk, hogy az indexikusokat tartalmazó mondatok kognitív szignifikanciája, vagyis a cselekvésekre és a következtetésekre tett hatása *nem változik* attól függően, hogy a kontextus különböző körülményeinek megfelelően milyen proposíciót társítunk az indexikust tartalmazó mondatához. Ha igaznak találom azt a mondatot, hogy „Egy oroszán rohan felém ebben a pillanatban”, akkor mindenképpen menekülőre fogom, függetlenül attól, hogy az „ebben a pillanatban” indexikus kifejezésnek adott esetben mi a referenciája, és így pontosan milyen proposíciót fejezett is ki a mondat.

Az indexikus kifejezések is rendelkeznek tehát valamilyen állandó, kontextusfüggetlen szemantikai értékkel. Ezt az állandó szemantikai értéket nevezte Kaplan *karakternek*, amely meghatározása szerint nem más, mint a kimondás kontextusából a tartalomba vezető függvény (Kaplan 1989. 502). Ebből az is következik, hogy a karakter *önmagában* még *nem* határozza meg az indexikus kifejezés referenciáját. Ehhez szükség van még a kimondás kontextusának vonásaira is. *Nem igaz* tehát a recenzens azon megállapítása, hogy „az indexikus kifejezéseket tartalmazó kijelentések esetében *fenntartható* a fregei elv: a jelentés meghatározza a referenciát” (160. Kiemelés az eredetiben). Komorjai azon eljárása pedig, hogy a karaktert a kifejezés teljes jelentésének csupán egy részeként kezeli a referencia mellett, nem ad számot a fenti két, a jelentésre érvényes szemponttól. Éppen az általa szövetségesként hivatkozott Kaplan az, aki a karaktert *azonosítja* az indexikus kifejezés nyelvi jelentésével, és explicit módon tagadja, hogy az ilyen kifejezéseknek a kontextus változásával együtt változó referenciája is részét képezné a jelentésüknek (lásd Kaplan 1989. 520).

Tökéletesen igaza van tehát Komorjainak, amikor azt állítja, hogy „meg kell különböztetnünk azt az esetet, amikor egy indexikus kifejezéseket tartalmazó kijelentést a kontextus hiánya miatt nem (teljesen) *értünk*, és azt, amikor értjük, tehát a teljes jelentését meg tudjuk ragadni, de nem tudjuk eldönteni az *igazság-értékét*” (161. Kiemelés az eredetiben). Csakhogy mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy az indexikusokat tartalmazó mondatok szemantikai értékelése során *kétszer* kell a kontextus vonásait figyelembe vennünk: egyszer akkor, amikor az indexikus kifejezés karakterének, vagyis jelentésének és a kimondás kontextusa releváns vonásainak segítségével megállapítjuk a mondat tartalmát, vagyis a kifejezett proposíciót, másodszor pedig akkor, amikor a proposíciót kiértékel-

jük, mondjuk, az aktuális világ kontextusának figyelembevételével. Nincs tehát arról szó, hogy a lehetséges világokat ne állíthatnánk párhuzamba a kontextus vonásaival, még az indexikus kifejezések esetében sem.

ÖSSZEGZÉS

Számomra úgy tűnik, gyanúnk beigazolódott: Komorjai „kizárólag negatív észrevételeket” felsorakoztató recenziója szinte kizárólag téves észrevételeket tartalmaz.⁸ Összes ellenvetése voltaképpen félreértésen, rosszindulatú értelmezésen vagy tévedésen alapul. *Ezért* merül föl a kétség, érdemes volt-e ilyen recenziót írnia, és nem azért, mert észrevételei bírálóak.

IRODALOM

- Farkas, Katalin 2008. *The Subject's Point of View*. Oxford, Oxford University Press.
- Frege, Gottlob 1918/2000. Logikai vizsgálódások. Első rész: A gondolat. Ford. Máté András. In uő. *Logikai vizsgálódások*. Budapest, Osiris Kiadó. 191–217.
- Kaplan, David 1989. Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals. In J. Almog – J. Perry – H. Wettstein (szerk.) *Themes from Kaplan*. Oxford, Oxford University Press. 481–564.

⁸ Ez alól csupán egyetlen kivétel akad: abban egyetértek a recenzióval, hogy a fenomenális szorítás esetekre alapozott ellenvetést Farkas túlságosan leegyszerűsíti, amikor azt állítja, ezeket kezelhetjük a memóriakapacitás problémájaként, mivel jómagam is úgy vélem, az ilyesfajta példánál nem lényegi elem az időbeliség (lásd 150, 12. jz.).

KOMORJAI LÁSZLÓ

Hosszú zsákutca? (Válasz Márton Miklósnak)*

Lovagias gesztus Márton Miklós részéről, hogy védelmébe veszi Farkas Katalint, és vitába száll azzal az „olvasónaplóval”, amelyet a szerző *From the Subject's point of View* című könyvének olvasása közben írtam. Írásomban alapvetően kétféle problémát vél felfedezni, amelyek lényegét így foglalja össze: az összes ellenvetésem „voltaképpen félreértésen, rosszindulatú értelmezésen vagy tévedésen alapul” (153).¹ Véleménye szerint tehát kritikám egyrészt rosszindulatú, másrészt – ilyen-olyan okoknál fogva – téves.

Elsőként vitapartnerem azon állításait veszem szemügyre, amelyeket Farkas Katalin könyvének második, nyilvánvalóan fontosabb felére vonatkozó ellenvetéseimmel szemben fogalmaz meg. Ezek után csak röviden térek ki a könyv jóval kidolgozatlanabb első részével kapcsolatos néhány észrevételére. Az utolsó részben igyekszem válaszolni azokra a formai kifogásokra is, amelyeket írásommal szemben felvet.

Hozzá hasonlóan én magam is kétféle ellenvetéscsoportot tudok írásában elkülöníteni. Az egyik típusba tartozó állítások alapvető logikai fogalmakkal kapcsolatos félreértéseken alapulnak. Ezeket a főszövegben tárgyalom. A másik típusba tartozó kijelentések csupán az én állításaimat értik félre. Ezen kevésbé fontos megjegyzések némelyikére hosszabb lábjegyzetekben térek majd ki.

I.

Eredeti írásomban a könyv fontosabb, második részével kapcsolatban két súlyos problémát vetek fel.

* A tanulmány megírása az Európai Unió támogatásával és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg. A támogatás száma TAMOP 4.2.1./B-09/1/KMR-2010-0003.

¹ Az idézetek, amennyiben csak oldalszám áll utánuk, Márton Miklós itt közölt írására vonatkoznak, K. L.-el saját korábbi, F. K.-val pedig Farkas Katalin írására hivatkozom.

1. Az első azt fogalmazza meg, hogy Putnam egyik érvének Farkas Katalin által módosított változata, amely ennek a résznek a középpontjában áll, *három különféle módon* sem értelmezhető.² Márton ezen értelmezési kísérleteim egyikét kiemeli, és – bár Farkas Katalin szövege alapján egyáltalán nem ez a szerző szándékainak leginkább megfeleltethető értelmezés, és talán nem is ez a legkönnyebben védhető – ő mégis ezt veszi védelmébe. Erről a kísérletről azt állítom, hogy egyéb problémák mellett csak akkor lenne elfogadható, ha egy állítás tagadása gyengébb vagy erősebb lenne magánál az állításnál, ami nyilvánvalóan nincs így. Márton Miklós ezt az utóbbi tételt igyekszik megcáfolni. Szerinte ugyanis például az „Ez fekete” kijelentés erősebb, mint a tagadása, az „Ez nem fekete”. Ezt egyszerűen azzal indokolja, hogy az előbbiből következnek például az „Ez nem kék”, „Ez nem zöld”, „Ez nem piros” stb. állítások, míg az utóbbiból nem.³ Szerinte ez az „igazolás” azért helytálló, mert „a bevett használat szerint egy állítás annál erősebb, minél több lehetséges világot zár ki” (146), vagyis, az általam használt közérthetőbb megfogalmazásban, ha minél több állítás következik belőle.

Ezzel a gondolatmenettel kapcsolatban két dologra érdemes felfigyelnünk. Először is ismét tisztázatlan marad: Márton Miklós kik által „bevett használatról

² Mivel Márton Miklós írásának most releváns fejtegetéseiből nem derül ki számomra, megértette-e az idevonatkozó fő ellenvetésemet, ezért ezt a három értelmezési kísérletet itt röviden összefoglalom. Elemzésem szerint az egész rész egyik fő problémája abból adódik, hogy nem világos, mi a szerző szándéka a szóban forgó, úgynevezett „agyhártyagyulladásos” érvel. (Márton Miklós meg sem említi, hogy ezzel lenne kapcsolatos a fő problémám.) A három általam rekonstruált lehetőség röviden a következő 1. A szerző *leggyakrabban* azt állítja, hogy az agyhártyagyulladásos érv megmutatja: Putnam eredeti érvét át *kell* értelmezni. (Ezt azonban nyilvánvalóan nem mutatja meg. Lásd K. L. 153–154.) 2. Gyakran csak annyit sugall: az eredeti érvet az új érvnek megfelelően át *lehet* értelmezni, és *érdemes* is, mert amellet, hogy így átértelmezve ugyanazt bizonyítja, mint az eredeti érv, az agyhártyagyulladásos érv *premissái* gyengébbek. (K. L. 154–155. Erről lesz most szó. Kimutattam: nem gyengébbek, bár azt is hozzátettem, az érv, illetve annak módosított változata valójában nem is rekonstruálható ebben a formában, és ezt csak Farkas Katalin bizonyos, általam idézett megfogalmazásai miatt kíséreltem meg. Lásd K. L. 18. jz.) 3.: Annak ellenére, hogy ez semmilyen módon nem jelenik meg magában a szövegben, azt javasoltam, próbáljuk úgy érteni, hogy az agyhártyagyulladásos érv (ha egyéb, Farkas Katalin által elfogadott tézisekkel együtt vesszük tekintetbe) csak annyit mutat: az *elmeállapotok azonosságának* feltevése gyengébb, mint az *agy fizikai állapotainak azonosságára vonatkozó* feltevés. (Lásd K. L. 155–156.) Ez tűnik a legígéretesebb értelmezésnek, ám erről részletesen kimutattam, hogy az agyhártyagyulladásos érv ezt nem *megmutatja*, hanem *feltételezi*, és a szerző valójában meg sem próbálja érvének ezt a súlyos feltevését igazolni. (Pontosabban megfogalmazva: az érv egyszerűen az elme és az agy közötti szükséges összefüggés egyik *feltételét* fogalmazza meg.) Rámutattam: igazolásként Farkas Katalin egyszerűen az eredeti évrre hivatkozik (K. L. 156), és nem veszi észre, hogy az eredeti érvnek valójában semmi köze ehhez a feltevéshez. (K. L. 24. jz.). A szöveg leginkább azt valószínűsíti, hogy nem is látja: érve valójában *feltételezi* a szóban forgó összefüggést. (A „nyakendős” analógia ezt természetesen nem mutatja. Kivehetetlen, mit is mutat, hacsak nem azt a nélküle jóval nyilvánvalóbb dolgot, hogy *'a* és *b'* nem lehet gyengébb, mint *'a'*.)

³ Márton ezt az egyszerű tényt meglehetősen körülményesen vezeti elő, szemantikai aprátüst mozgat, behozza a modell és a szemantikai következményreláció fogalmát. Ezekről a felesleges részletektől itt eltekintettem.

beszél”. A *logikában* használatos értelemben ugyanis az erősebb reláció definíciója *nem az*, amit vitapartnerem megad és „bevettnek” nevez. Még érthetetlenbé teszi számomra a helyzetet, hogy Márton Miklós annak ellenére használja ezt a meghatározást (és próbálja annak alapján az én állításaimat cáfolni), hogy a logikában is használatos definíciót olvasónaplómban a 19. lábjegyzetben *explicit módon megadom*.

A logikában bevett definíciót érdemes szem előtt tartanunk, hiszen egyébként használhatatlan lesz a meghatározásunk. Ugyan bizonyos értelemben a helyes definíciót elfogadva is mondhatjuk: „egy erősebb kijelentésből több minden következik” – és talán éppen az vezeti félre Márton Miklóst, hogy miután megadom a helyes definíciót, én magam is mondom ezt –, ám amikor ezt mondjuk, akkor a „több” kifejezést *csak az „erősebbre” megadott helyes definíció alapján* szabad értelmeznünk. Ha ugyanis nem adjuk meg ezt a definíciót, és ezért a „több” alatt például egyszerűen „nagyobb számosságút” értünk – és Márton Miklós fentebb idézett sorai alapján minden gyanútlan olvasó ezt tenné –, akkor nem lesz olyan állítás, amelynek több (vagy kevesebb) következménye lenne, és így erősebb (vagy gyengébb) lenne egy másiknál, hiszen már akkor is minden állításnak megszámlálhatóan végtelen következménye van, ha az *igen erős* kijelentéslogikai következményrelációt tartjuk szem előtt.⁴ Ha a „több”-et nem az „erősebbre” általam megadott és a logikában használatos definíció alapján, tehát ha nem a „valódi részként tartalmazza” értelmében használjuk, hanem úgy, ahogyan azt vitapartnerem javasolja, akkor valójában nem sok haszna lesz az „erősebbre” adott definícióknak, hiszen egyáltalában nem lesznek „erősebb” vagy „gyengébb” állításaink. A helyes meghatározás szerint azonban természetesen lesznek ilyenek, hiszen, mint köztudott, attól, hogy két halmaz azonos számosságú, még lehet az egyik valódi része a másiknak.⁵

⁴ A példájában vitapartnerem nem a logikai következményfogalmat, hanem egy *gyengébbet* használ, az előbbi szerint ugyanis az „Ez feketéből” természetesen nem következik az „Ez nem piros”. Ezzel kapcsolatban meg kell említenem vitapartnerem írásának egy másik helyét, ahol azt állítja: „mintha az erős–gyenge fogalompár jelentését illetően” az én szóhasználatom „ingadozna”, s ezért „több, mint nem *fair* eljárás” (147), hogy éppen erre a fogalomra alapozva kritizálom Farkas Katalint. Az „ingadozásra” vonatkozó állítását *kizárólag* azzal indokolja, hogy az „erősebb” fogalom definícióját az „az itt idézett használat szerint” fordulattal vezetem be. Nem tudom elképzelni, ezek a szavak miért jelzik Márton Miklós számára azt, hogy az ezután bevezetett kifejezést később ingadozó jelentésben használom. (Valójában nem használom ingadozó jelentésben.) Ezekkel a szavakkal csupán arra utaltam, hogy az „erősebb/gyengébb” kifejezéspárnak a logikában van egy az általam használttól eltérő használata is, nevezetesen éppen az, amelyet most a lábjegyzet elején és a főszövegben is alkalmaztam, és amelyben ezek *következményrelációk* és nem *állítások* közötti relációk. (Érdekes módon ebben az esetben bizonyos értelemben „fordítva” alkalmazzuk a kifejezéseket.)

⁵ Talán az is hozzájárulhatott Márton Miklós tévedéséhez, hogy a meghatározását egyszerűen átveszi az én szövegem egy állításából. Azonban olvasónaplóm ezen a ponton sajnos egy nyilvánvaló elírást tartalmaz, ám ezt vitapartnerem nem veszi észre. Miután megadom az „erősebb” kifejezés helyes definícióját, és erre alapozva egy zárójelben meg kívánom határozni a „több” fogalmát, akkor az „A-ból ekkor abban az értelemben következne több minden,

Ha logikai értelemben értjük az „erősebb/gyengébb” relációkat, akkor például egy állítás és a tagadása éppen olyan kijelentések lesznek, amelyek közül *egyik sem erősebb, illetve gyengébb* a másiknál – szemben Márton Miklós állításával –, hiszen mindkettőből nyilvánvalóan következnek olyan állítások, amelyek a másiktól nem (például saját maguk).

Talán érdemes még röviden megjegyezni: ha esetleg az „erősebb” relációt mégis a „nagyobb számosságú” fogalmára alapoznánk, és azt is feltennénk, hogy a vizsgált állításoknak véges számú következménye van, a Márton Miklós által alkalmazott módszer még ebben az esetben sem lenne alkalmas annak eldöntésére, hogy egy állítás erősebb-e egy másiknál vagy sem. Abból ugyanis, hogy felsorol három olyan állítást, amelyek szerint az általa erősebbnek vélt „Ez fekete” kijelentésből következnek, az „Ez nem feketéből” viszont nem, *nem következik*, hogy az első kijelentés a most elfogadott feltételek mellett tényleg erősebb a másiknál. Ez az eljárás ugyanis „nagyon nem *fair*” az „Ez nem fekete” állítással szemben, és számomra leginkább úgy hangzik, mint amikor valaki azt a tézist, hogy több szőke nő létezik, mint kék szemű, azzal igazolná, hogy előállít három szőke hajú, barna szemű hölgyet, és ezután inkább nem hinne a szemének, amikor valaki „cáfolatként” négy fekete kék szeművel szembesítené.⁶

hogy erősebb, mint *B*” meghatározás helyett, éppen fordítva, azt írom: „A ekkor abban az értelemben lenne erősebb, hogy több minden következik belőle, mint *B*-ből”, és így a mondat természetesen már értelmét veszti. Azt hiszem azonban, a figyelmes olvasót ez nem zavarhatja meg, hiszen az erősebb helyes definícióját éppen a mondat előtt adtam meg, így nyilvánvalóan nem lenne sok értelme azt a következő mondatban másként definiálni. Márton Miklós ellenvetéséhez ennek az elírásnak azonban valójában nem lehet köze: amint azt azonnal látni fogjuk, amit mond, mindenképpen tarthatatlan. (Tehát még akkor is, ha az „erősebb”-et definiáljuk a „több” *bármelyik* kézenfekvő fogalmával.)

⁶ Mielőtt végleg elhagyjuk ezt a témát, érdemes még kitérni arra a Márton Miklós által „fontos zavaró tényezőnek” (149) nevezett körülményre is, hogy szerintem én „több esetben összekeverem az externalizmus melletti ikerföld érvek pusztán nyelvi típusát, azok elmefilozófiai válfájával” (uo.). Azt azonban – számomra ismét csak érthetetlen módon – nem említi meg, hogy Putnam érvének ismertetése után részletesen kitérek arra, hogy az elmére vonatkozó externalizmus *különböző álláspont*, mint a nyelvi, vagyis a jelentésre vonatkozó, valamint arra is, hogy a két álláspont mennyiben tér el egymástól (K. L. 152). Három helyen véli nálam felfedezni az említett „zavart”. Ezek közül két esetben én valójában *Putnam érvéről* beszélek, amely nyilvánvalóan *csak a nyelvi jelentéssel* kapcsolatos externalizmus mellett érvel. A Márton Miklós által idézett két helyen tehát *egyáltalán nem foglalkozom* az elmefilozófiai externalizmus kérdésével (vagyis azzal a problémával, hogy mi a viszony az *agy fizikai állapotai és az elme között*). Mivel azonban, mint arra részletesen kitérek, Putnam szerint az agy állapotai meghatározzák az elmét, de, ahogyan az érv egésze mutatja, nem határozzák meg a jelentést, ezért ebből következik az a Márton által ugyanitt megkérdőjelezett kijelentésem is, hogy az ikerföld érv – ha elfogadjuk Putnam feltevéseit – cáfolja, hogy a jelentés mentális tartalom lenne. Ugyanis az előbbiek miatt Putnamnál a jelentést az elme állapotai sem határozhatják meg. Márpedig, ha a jelentés *bármiféle* mentális tartalom lenne, akkor az elme meghatározná azt. A harmadik, Márton Miklós által tőlem idézett helynek még kevesebb köze van az általa említett „zavarhoz”. Itt természetesen nem az említett „összemosás” *miatt állítom*, hogy Farkas Katalin feltételezi: „lehetséges, hogy két egyed számára, amelyek agya (releváns szempontból) különböző, minden ugyanolyannak tűnik, tehát lehetséges (...), hogy elméjük azonos” (149), hanem egyszerűen azért, és ezt *közvetlenül* a Márton Miklós által idézett állítás előtt le

A könyv második részének előbb említett gondolatmenetével kapcsolatban talán érdemes itt kitérni két kisebb problémára is. Elsőként azt a részt említeném, amelyben Márton Miklós megkérdőjelezi, hogy a 4–5. fejezetben Farkas Katalin gondolatmenete öncáfoló lenne. Állításai számomra ezen a ponton is követhetetlenek. A megértést elsősorban az nehezíti, hogy érve középpontjában a következő kijelentése áll: „Nos, amikor egy premissza ellentmond a konklúzióknak, akkor ebből általában éppen az érv érvénytelenségére szoktunk következtetni. Nem lehet formálisan helyes egy ilyen érv – és ebből a szempontból teljesen lényegtelen a premisszáik igazsága.” (148) Ha eltekintünk is attól, hogy az idézett rész már önmagában is explicit módon tartalmaz egy ellentmondást, a benne foglaltak képtelenségét még akkor is megfelelően mutatja, ha egyszerűen felidézzük a $\{P, P \supset \sim P\} \Rightarrow \Box \sim P$ kétpremisszás következtetési sémát. Ez ugyanis egyrészt a *modus ponens* egy esete, másrészt benne a konklúzió ellentmond az egyik premisszáknak. Nem egészen világos számomra, hogy a szerző kiknek a szokásairól beszél az idézett kijelentésben, azonban ha legalább ő maga hű marad a fent idézett „általános szokásokhoz”, akkor ebből arra kell következtetnie, hogy a *modus ponens* nevű következtetés „érvénytelen”, hiszen szerinte „nem lehet formálisan helyes egy ilyen érv”. Én ebben a szokásában nem tudom követni, és inkább arra következtetnék, hogy valamelyik premissza hamis. Azt hiszem, bárki, aki tudja, mi is egy érvényes indirekt következtetés, így tenne. Az idézett állítás összezavarja azt a kérdést, hogy egy érv érvényes vagy helyes-e, azzal a másik problémával, hogy a premisszáik igazak-e, bár – ki tudja miért – az idézet második felében Márton Miklós, önmagának ellentmondva, mintha maga is éppen erre a különbségre kívánná felhívni a figyelmet.

Ráadásul a gondolatmenetemnek a szóban forgó, Márton Miklós által kritizált lépése bizonyos értelemben éppen egy az előbb idézethez hasonló sémához kapcsolódik: azt állítom, Farkas Katalin gondolatmenete az egyik fejezetben öncáfolóvá válik. Ezt azzal támasztom alá, hogy a szerző szerint Putnam érvének feltevései közül az egyik csak akkor értelmezhető, ha az *internalizmus helytálló*. (Nevezzük az utóbbi állítást *p*-nek.) Mivel *p* a szerző szerint az eredeti érv egyik feltevésének szükséges feltétele, ezért, ha elfogadjuk Farkas Katalinnak ezt az állítását, akkor az érv egyéb feltevései mellett fel kell tennünk magát *p*-t is. Putnam érvének konklúziója viszont még így, Farkas Katalin javaslatainak megfelelően átalakítva is azt vonja maga után, hogy az *internalizmus nem tartható* (vagyis $\sim p$). Ha tehát elfogadjuk a javasolt átalakításokat, akkor az eredeti feltevések egyszerűen ellentmondásossá válnak (következik belőlük *p* és $\sim p$ is), ami a

is szögeztem, mert ezt a lehetőséget Farkas Katalinnak a vitapartnerem által meg sem említett „agyhártyagyulladásos érve” tételezi fel, mégpedig *minden indoklás nélkül*. (Ebben a kontextusban természetesen teljesen lényegtelen és zavaró az a Márton Miklós által kiemelt kérdés, hogy az elme kimerül-e a fenomenális tulajdonságok összességében vagy sem.)

gondolatmenet adott pontján éppen az átalakítások ellen szól.⁷ Recenziómban ezért azt állítom: érthetetlen marad, hogy mit is szolgálnak a Farkas Katalin által javasolt átalakítások. Márton Miklós vitairatában *ezzel a problémával kapcsolatban* nem találok semmiféle ellenvetést.⁸

Egy másik kisebb, szintén az eddig tárgyalt fejezetekre vonatkozó megjegyzéssel szemben megfogalmazott kritika a reláció fogalmát érti félre. Olvasónaplóm egy lábjegyzetében a Farkas Katalin által bevezetett, általa „metafizikai azonosságnak” nevezett relációval kapcsolatban megemlítem: ha jobban megnézzük, azt találjuk, hogy *nem lehetséges eldönteni*, fennáll-e az adott reláció az értelmezési tartományába tartozó bármely két különböző elem között vagy sem. Márton Miklós azt állítja: „Az a kérdés, hogy ezen azonosság fennállását miként tudjuk megállapítani, (...) az adott kontextusban irreleváns kérdés.” Szerinte ez a probléma ugyanis valószínűleg valamiféle „ismeretelméleti”, „ontológiai” vagy „metafizikai” kérdés, azonban „Farkas itt fogalmi elemzést végez” (11, 7. jz.). Amikor azonban a relációval kapcsolatban úgy fogalmazok: „akkor tudnánk megállapítani, fennáll-e vagy sem, ha képesek lennénk két, tőlünk különböző szubjektum elméjébe bepillantást nyerni, és összevetni tapasztalataikat”, akkor, ahogyan ez a kontextusból világos, éppen egy *fogalmi* vagy *elvi problémára* kívánom felhívni a figyelmet. Nem azt hangsúlyozom, hogy esetleges okoknál fogva *mi emberek* nem tudjuk eldönteni a relációról, fennáll-e vagy sem, hanem arra utalok: a dolog lehetetlensége *az elme itt releváns fogalmából* következik. Ha ugyanis elfogadjuk Farkas Katalin elmefogalmát, akkor például a két iker tapasztalataihoz elvi okoknál fogva (vagyis az elme meghatározásából következően) nem tudunk megfelelő módon hozzáférni. A szóban forgó részben tehát

⁷ Természetesen ez csak akkor igaz, ha feltesszük, az érv amúgy érvényes (helyes), de ezt Farkas Katalin maga sem vitatja. A gondolatmenet általam kritizált pontján még az érv egyéb feltevéseivel szemben sem fogalmaz meg ellenvetéseket, maga az itt tárgyalt gondolatmenet tehát nem valamelyik premisszával szemben megfogalmazott indirekt érvként van elővezetve. (Egyébként el kell ismernem, olvasónaplómban az érintett rész egy pontján kicsit „túlfutottam” a kritikában, és túl szigorúan fogalmaztam. Amint a fentebbiekből világos, az általam megfogalmazott gondolatmenet természetesen azt nem mutatja, hogy *p* *szükségképpen* hamis – korábban ezt állítottam –, tehát hogy már *önmagában* ellentmondásos volna, csak annyit mutat, hogy a szerző által javasolt átalakítások után az érv feltevései *együttesen* *ellentmondásosak*. Ebből természetesen csak az következik, hogy az egyik feltevés – esetünkben *p* – szimplán hamis. A gondolatmenet így tehát egyszerűen öncáfolóvá válik, ami persze nem kevésbé súlyos vád.)

⁸ Vitapartnerem azt olvassa a szememre, hogy két általa az érv premisszájának, illetve konklúziójának tartott, általam azonban sehol nem említett, és mind *p*-től, mind *~p*-től különböző állítás viszont nem mond ellent egymásnak (149). Ennek ellenére, ha jól értem, közülük az egyik feltételezi *p*-t, hiszen Farkas Katalin állítása szerint csak ha internalisták vagyunk, akkor tudjuk belátni a „fenomenális karakterek azonosságát”, és Márton Miklós egyik szóban forgó kijelentése éppen az ilyen karakterek egyezését mondja ki, a másik viszont, mivel Márton Miklós szerint ez maga az externalista érv „elmefilozófiai változatának” konklúziója (149), maga után vonja *~p*-t. Vitapartnerem ezeket az állításaimat sehol nem cáfolja, én azonban az általa tárgyalt helyen ezeket állítom, és ennyi természetesen elég is ahhoz, hogy a könyv tárgyalt részében a gondolatmenet öncáfoló legyen.

nem a lehetséges döntési módszer „hogyanjával” vannak problémáim, hanem azt állítom: az adott reláció fennállásáról különböző individuumok esetén elvi okoknál fogva, vagyis *sehogyan sem lehetséges* dönteni.

A relációkat azonban a logikában elfogadott „szokásjog” szerint halmazokként értelmezzük. Egy halmaz a naiv halmazelméletben egy olyan tulajdonság révén meghatározott, amelyről a halmazelmélet univerzumában található tetszőleges elem esetében *eldönthetőnek kell lennie*, alkalmazható-e az adott elemre vagy sem. Ellenkező esetben a „halmaz” nincs jól meghatározva, vagyis nem halmaz. Ezért ha az általam felhozott kifogás áll egy „relációra”, vagyis arról nem lehet eldönteni, fennáll-e két tetszőleges elem között vagy sem, akkor a reláció nincs jól meghatározva, vagyis *nem reláció*. Ez a probléma *független attól*, hogy ismeretelméleti, metafizikai vagy fogalmi elemzésekben használjuk a relációt.

Ráadásul Márton Miklós a szóban forgó lábjegyzetében minden további nélkül összemosza azt, amit a Farkas Katalin által bevezetett „metafizikai” relációval kapcsolatban említék, azzal a másik megjegyzésemmel, amelyet ugyanitt az úgynevezett „episztemikus relációkról” állítok. Bár az utóbbiakra is igaz: a szerző nem definiálja őket megfelelő módon, ám ebben az esetben ez abból a még súlyosabb problémából ered, hogy itt már az sem világos: *miféle tartományon* kívánja a relációkat értelmezni.⁹

⁹ Mivel ezzel kapcsolatban olvasónaplómban azt állítom, hogy a szóban forgó rész a mű „igazi mélypontja”, ám ezt a véleményemet a viszonylag egyszerű, ám hosszadalmas és unalmas részletek miatt ott nem fejtem ki, ezért ezen a ponton talán igaza van Márton Miklósnak, ha felháborodik. Emiatt hadd hozzak eredeti állításom alátámasztására itt egy rövid példát. A Farkas Katalin által „aktív megkülönböztethetetlenségnek” nevezett relációról például a szöveg alapján nem lehet eldönteni, hogy az „dolgok”, „bizonyos módon adott dolgok”, tehát „tapasztalatok” vagy esetleg „bizonyos ismeretforrások” vagy „eszközök” segítségével adott tapasztalatok között áll vagy nem áll fenn, bármit jelentsen is ez az utóbbi. [Az ezt szemléltető példák: „A *dolgok* megkülönböztethetetlenek, ha valaki nem képes olyan ismereteket aktivizálni, amely a különbségüket megmutatná.” (F. K. 101) Rögtön ezután ezt olvassuk: „Az aktív megkülönböztetés függ *attól a módtól*, ahogyan a megkülönböztetés tárgya adódik: dolgok megkülönböztethetőek lehetnek, ha bizonyos módon adóttak, de nem, ha másként. Lehetséges, hogy két váza színe fényes nappal megkülönböztethető, de szürkületkor már nem.” (F. K. 102) Később pedig megtudjuk még azt is, hogy az „aktív megkülönböztethetetlenség *függ az ismeretforrástól is*. Tegyük fel, hogy két vonalat, amelyek hossza ránézésre egyezőnek tűnik számomra, valamiféle rafinált eszköz használatával nyilvánvalóan különböző hosszúságúnak látok. Ekkor perceptuálisan megkülönböztethetetlenek, de az eszköz révén megkülönböztethetőek” (F. K. 102).] Ez a meghatározatlanság egészen egyszerű állítások esetében is azonnal zavart okoz. Például megtudjuk: az „aktív megkülönböztethetetlenség nem tranzitív. Egy egyszerű példa illusztrálhatja ezt: a terem távoli sarkában egy ember áll, hátat fordítva neked, aki barátaid közül lehet akár Ned, akár Ted; nem tudod megkülönböztetni Ned-től, és Ted-et sem tudod megkülönböztetni tőle, de természetesen Ned-et meg tudod különböztetni Ted-től” (F. K. 102). Mivel a példában egyszerre szerepelnek mindenféle adottság nélküli „dolgok” (Ted és Ned), és egy bizonyos módon adott dolog („a terem távoli sarkában nekem háttal álló ember”), valójában kivethetetlen, mit is akar Farkas Katalin szemléltetni az „egyszerű példával”. A „hozzáférés számára való megkülönböztethetetlenség” (*access indistinguishability*) relációja például még ennél is nehezebben értelmezhető.

2. A könyv második részével kapcsolatos másik fontos ellenvetésem azt fogalmazta meg, hogy nem tarthatóak Farkas Katalinnak azok a gondolatai, amelyek alapján a lehetséges világokat kontextusokként kezeli. Ezzel kapcsolatban Márton Miklós két dolgot tesz. Egyrészt azt hangoztatja: számára a kontextusok és a lehetséges világok „intuitíve nagyon is hasonló fogalmaknak tűnnek” (150).¹⁰ A vitatott részben *három különböző* – ám egymástól természetesen nem teljesen független – *módon* is igyekszem rámutatni arra, hogy ez nincs így, és vitapartnerem írásában ezek nagy többségére nem találok semmiféle reakciót.

Ezenkívül gyakran ismételt olyan meghatározásokat, amelyeket olvasónaplómban én magam is megadtam. Ezekkel a felesleges, ismertető ismétlésekkel mintha azt sugallná: én mindezt félreértem, tehát ezekről engem fel kell világosítani. Mivel azonban ezek gyakran szó szerint az én megfogalmazásaim, ezt a stratégiát nem találom meggyőzőnek. Egy helyen például mindenfajta hivatkozás nélkül megismétli azt, amire én magam hívom fel a figyelmet, nevezetesen, hogy „a karakter önmagában még nem határozza meg az indexikus kifejezés referenciáját” (152; ezt *kijelentésekre vonatkozóan* én a 160. oldalon állítom). Ezután ebből azt a következtetést vonja le, hogy „*nem igaz* tehát a recenzens azon megállapítása [vagyis az enyém], hogy az indexikus kifejezéseket tartalmazó kijelentések esetében *fenntartható* a fregei elv: a jelentés meghatározza a referenciát” (uo.). Azt azonban nem veszi észre, hogy a két állítás között nincs ellentmondás, hiszen én a második idézetben szereplő állítást egyrészt nem egyszerűen indexikus kifejezésekről, hanem ilyeneket tartalmazó *kijelentésekről* állítom, másrészt ezek esetében *nem a karakterről*, hanem a *teljes jelentésről* állítom, hogy meghatározza a referenciát, vagyis azok igazságértékét. Ez pedig – szemben vitapartnerem állításával – természetesen igaz, hiszen egy indexikus kijelentés esetében vagy hiányzik a releváns kontextus, és akkor az nem rendelkezik teljes jelentéssel (csak karakterrel), vagy adott a kontextus, és ekkor a jelentésének a karakter mellett a *tartalom* (vagyis az intenzió) is része (pontosabban: ekkor a karakter a kontextussal együtt már megadja a tartalmat is). Az utóbbi esetben viszont az

¹⁰ Nem igazán tudom mire vélni Márton Miklósna az eljárást, amelynek segítségével az olvasót is meg kívánja győzni erről az intuícijáról. Annak a benyomásának az alátámasztására, hogy egy kijelentés igazságértékének meghatározásakor az indexikus kifejezéseket tartalmazó állításokhoz hasonlóan egy modális állítás esetén is valamiféle „kontextusok” játszanak szerepet, egy olyan példát hoz fel [„Ennek a fának a levelei lehetnének barnák” (151)], amelyben a modális operátor mellett *két különböző módon* is szerephez jutnak ténylegesen kontextusoktól függő indexikus kifejezések. Így persze nem csoda, ha intuícói az adott kérdésben megcsalják. Ha egy olyan kijelentést választott volna, amelyben már nincsenek indexikus kifejezések, ám vannak modális operátorok, amelyben tehát már kontextusok nem, csak lehetséges világok jutnak szerephez, és amely ezért a célnak *valóban* megfelel, akkor persze az állítása mindjárt kevésbé lett volna meggyőző. Ha például azt a kijelentést vesszük, hogy „A nyulak akár lehetnének vérszomjas ragadozók is”, akkor világos: abban, hogy igaznak vagy hamisnak tartjuk az állítást, semmiféle kontextus nem játszik szerepet, csak a szereplő kifejezések („nyúl”, „ragadozó”, „vérszomjas”) jelentésének egy rétege. A lehetséges világok segítségével éppen a jelentésnek ezt a rétegét kívánjuk megragadni.

adott teljes jelentés *meghatározza* az igazságértéket, ahogyan azt olvasónaplómban is részletesen kifejtettem. Márton Miklós tehát félreérti a gondolatmenet leglényegesebb állításait.

Emiatt továbbá olyan kijelentéseket tulajdonít nekem, amelyeket soha nem írtam le, és amelyek a jelen kontextusban egyszerűen értelmetlenek is lennének. Állítása szerint például komoly probléma van „Komorjainak azzal az eljárásával, hogy a karaktert a kifejezés teljes jelentésének csupán egy részeként kezeli a referencia mellett...” (152). Ismét látjuk, az állítás egyszerűen figyelmen kívül hagyja azt a már említett, általam részletesen ismertetett és amúgy is közismert ténnyt, hogy az indexikusokat tartalmazó *állítások* esetében a karakter nem a referencia, hanem a *tartalom* mellett része a teljes jelentésnek.¹¹

Mindezek után természetesen nem csoda, hogy vitapartnerem félre- vagy egyáltalán nem érti az általa vitatni kívánt ellenérveimet. Az egyetlen olyan ellenvetésem, amelyre Márton Miklósnál valamiféle reakciót vélek felfedezni, azt fogalmazza meg, hogy egy indexikus kijelentés kiértékelése során az az eljárás, amelyben a lehetséges világ fogalmát használjuk, *feltételezi azt a másikat*, amelyben a kontextusokat kell figyelembe vennünk. „Kontextus” és „lehetséges világ” fogalmai ezért – ellentétben Farkas Katalin állításával – nem állít-

¹¹ Márton Miklós szerint én tévesen hivatkozom Kaplanra „szövegségesként” (152), mert szerinte Kaplan a „karaktert *azonosítja* az indexikus kifejezés nyelvi jelentésével”. Kaplan azonban valójában már a karakter fogalmának bevezetésekor is csak „második típusú jelentésként” hivatkozik a karakterre (David Kaplan: *Demonstratives*. In J. Almog – J. Perry – H. Wettstein (szerk.) *Themes from Kaplan*. New York – Oxford, Oxford University Press 1989. 505), és világossá teszi, hogy ezenkívül van még egy „első típusú jelentés” is, amely nem más, mint a tartalom (uo. 500). Amikor később az indexikusokkal kapcsolatban mégis úgy fogalmaz, hogy „egy szó vagy egy kifejezés jelentése nem más, mint amit *karakternek* nevezek” (uo. 521), akkor csak az *indexikus kifejezésekről*, és nem az ilyeneket tartalmazó *állításokról* beszél. Az olvasónaplómban éppen azért nem beszélek erről, mert ott kizárólag indexikusokat tartalmazó *állításokkal* foglalkozom, ennek tehát nincs szerepe abban, amit ott elmondok. Az *indexikus kifejezések* esetében a Márton által idézett helyen Kaplan azért szűkíti le a jelentést a karakter fogalmára, mert ezeket a kifejezéseket úgynevezett *direkt referáló* terminusoknak tartja. Ezen kifejezések esetében ezért vagy úgy kell fogalmaznunk, hogy *nincs tartalmuk*, vagy úgy, hogy a *tartalmuk azonos* a referenciájukkal (azt a harmadik lehetőséget, hogy a tartalmat ebben az esetben egy konstans függvénnyel azonosítsuk, Kaplan elveti). A jelentés részét képező, a referenciától különböző tartalomról, vagyis a karaktertől különböző jelentésről tehát *ebben az esetben* Kaplan szerint nem beszélhetünk. (Nem vagyok biztos abban, hogy ezen a ponton Kaplan álláspontja minden részletében koherens.) Az indexikus kifejezéseket tartalmazó *állítások* esetében azonban természetesen nem lehet a tartalmat a referenciával azonosítani, hiszen a kijelentések nem „direkt módon”, vagyis nem mindenféle tartalom nélkül vonatkoznak az igazságértékekre. Ebben az esetben tehát a jelentésnek – Kaplan általános meghatározásának megfelelően – a karakter mellett természetesen a tartalom is része. Egyébként éppen mivel Kaplan az indexikusokat direkt referáló kifejezéseknek tartja, általánosságban még az sem igaz, hogy nála a referencia ne lehetne a jelentés része. Egy *indexikus kifejezés referenciája* például része az *őt tartalmazó állítás jelentésének*: ekkor ugyanis a kijelentés által kifejezett „propozíciónak éppen maga a [z indexikus kifejezés által jelölt] tárgy az egyik alkotóeleme” (Kaplan uo. 494). Kaplan tehát az indexikusokkal kapcsolatban Russell korai, a propozicionális jelentésről a „logikai tulajdonnevek” kapcsán kialakított elképzeléséhez csatlakozik.

hatóak egymás mellé úgy, ahogyan a különböző kontextusok (például tér- vagy időbeli kontextusok) egymás mellé állíthatóak. (Az utóbbiak például egymástól függetlenül, tetszőleges sorrendben rögzíthetőek, míg a lehetséges világokat figyelembe vevő „másik eljárást” addig nem tudjuk alkalmazni, amíg az összes releváns kontextust nem rögzítettük.) Márton Miklós mindebből csupán azt emeli ki, hogy az ellenvetésben szerepel *két* eljárás. Számára az, hogy „kétszer kell a kontextusokat [helyesebben: egyszer a kontextusokat és egyszer a lehetséges világokat] figyelembe vennünk” (152), már azt is bizonyítja, hogy a két eljárás párhuzamba állítható. Az kevésbé zavaró, hogy „bizonyítása” szóhasználatában eleve feltételezi azt, amit bizonyítani kíván (hiszen mind a két esetben „kontextusokról” beszél), mint az, hogy figyelmen kívül hagyja: attól, hogy kétszer kell különböző dolgokat figyelembe vennünk, a két dolog még nem lesz feltétlenül egymás mellé állítható. Ebben az esetben például az egyik *feltételezi* a másikat, és én éppen azt állítom, hogy a kettő *ezért* nem tekinthető párhuzamosnak.

II.

A mű első, kevésbé fontos részével foglalkozó ellenvetéseimmel kapcsolatban Márton Miklós azt hányja a szememre, hogy mivel bizonyos pontokon hiányosnak és kidolgozatlannak tartom Farkas Katalin elmekoncepcióját, ezért saját erre vonatkozó elképzeléseimet adom „a szerző szájába”, aztán ezeken „jól elverem a port” (142). Ezek az ellenvetései azonban egy alapvető félreértésen alapulnak. Vitapartnerem láthatóan úgy gondolja, hogy egy koncepciónak csak azokat az elemeit lehet kritizálni, amelyekkel kapcsolatban a szerző *expressis verbis* állást foglal. Ez azonban kétféle szempontból sincs így.

Először is egy koncepciónak nyilvánvalóan lehet támadni a *következményeit*, még akkor is, ha a szerző maga ezeket nem vonja le, sőt még akkor is, ha kimondottan kijelenti: álláspontjából nem következnek bizonyos nézetek. Miért is ne lehetne egy elképzelést a szerző által le nem vont, vagy esetleg tévesen tagadott következmények cáfolata révén kritizálni? Ha egy elgondolás következményei tarthatatlanok, akkor maga az elgondolás is az. Az én logikám szerint ez az eljárás semmiképpen sem „rosszindulatú”.

Másrészt lehet támadni egy koncepciót akkor is, ha nem foglal állást olyan kérdésekben, amelyekben a kidolgozatlanság és a naivitás vádjának elkerülése céljából *állást kellene foglalnia*. Az ilyen kérdésekben nem előnye, hanem kifejezetten hátránya egy koncepciónak, ha nem ad válaszokat. Én az olvasónaplóm első részében kizárólag ebbe a két típusba tartozó vádak fogalmazok meg. Lásunk ezekre egy-egy rövid példát!

Ad 1. A reflexióval kapcsolatos egyik ellenvetésem az volt, hogy Farkas Katalin koncepciójában ez egy „másodrendű adottságmód”, ami véleményem szerint könnyen további problémákhoz is vezet. Márton Miklós azt állítja, hogy

„Farkas sehol sem kötelezi el magát az introspekció ezen értelmezése mellett” (143). Ez azonban csak abban az értelemben igaz, hogy a szerző ezt a szó szoros értelmében természetesen nem jelenti ki. Olvasónaplóm elején azonban rögtön ismerttettem, hogy Farkas Katalin kétféleképpen határozza meg az elme fogalmát: egyrészt egy „bizonyos módon adott dologként”, másrészt egy „lista” révén. Ha megnézzük a lista elemeit, akkor viszont azt találjuk, hogy abban éppen különböző dolgok bizonyos *adottságmódjai* vannak felsorolva. A bizonyos módon adódó dolog, vagyis a lista elemei tehát maguk is *adottságmódok* (tér-időbeli tárgyakról, eseményekről, absztrakt entitásokról adódó *élmények* vagy descartes-i ideák). Az elme tehát olyasvalami lesz, amelyben *dolgok adottságmódjai bizonyos módon* jelennek meg. Világos, hogy *ebből következik*: az elme egy „másodrendű” adottságmódon (egy adottságmódokra vonatkozó adottságmódon) keresztül adódik. Nem látok más elfogadható módot¹² annak értelmezésére, amit Farkas Katalin mond. Állításom tehát az volt: *abból, amit mond, ez közvetlenül adódik*, és Márton Miklós ezzel szemben nem hoz fel semmilyen ellenvetést.¹³

¹² Valójában, mint arra olvasónaplómban részletesen kitérek (K. L. 146–147), az introspekciónak a könyvben ez csak az egyik lehetséges értelmezése (bár ez az egyetlen *elfogadható* értelmezés). Egyéb helyeken gyakran úgy tűnik, az introspekcióra jellemző adódásmódot Farkas Katalin egyszerűen összekeveri maguknak a tárgyaknak az adódásmódjával, így valójában a fogalom nála kétértelmű marad. Márton Miklós nem veszi észre: éppen e miatt a kétértelműség miatt állítom „hogy nem tudjuk meg pontosan mi is az a terület, amelyet az introspekció feltár”, és nem azért, amivel ő vádol, vagyis, hogy nem veszem észre: Farkas Katalin felsorol olyan elemeket, amelyeket szerinte a reflexió feltár (143).

¹³ Hasonló a probléma Márton másik fő vádjával, amely szerint Farkas Katalin nem állítja, hogy az elme egy tárgy lenne, én azonban éppen ezt a nézetet tulajdonítom neki. Valójában itt is csak annyit állítok, hogy ez következik koncepciójából. Ezzel kapcsolatban vitapartnerem először is azzal vádol, hogy figyelmen kívül hagyom: Farkas Katalin nem kíván az „elme ontológiai státuszáról nyilatkozni” (143), ám nem veszi észre, hogy a 8. lábjegyzetben én magam hívom fel a figyelmet arra, hogy a tárgy kifejezést nem ontológiai értelemben használom. Ezenfelül ugyan explicit módon nem definiálom, mit értek „tárgy” alatt, írásomból mégis világos: nem azért gondolom, hogy Farkas Katalin álláspontjából következik, hogy az elme egy tárgy, mert az nála az „introspekció nyelvtani értelemben vett tárgya” (144), hanem azért, mert tárgy alatt olyan dolgot értek, amely „*adódhat bizonyos módon (bizonyos „perspektívából”, „aspektusok” vagy „oldalak” révén stb.)*”, és az elme, illetve az azt alkotó élmények Farkas Katalinnál a reflexióban éppen *bizonyos módon, bizonyos perspektívából adódó* dolgok. [Ennek megfelelően a tárgy fogalmát tágra értelmezem, és egy tárgy szerintem is „lehet esemény, állapot, tulajdonság” (uo.), tehát bármely úgynevezett tárgyiság; bármi olyasmi, ami adódhat *valamilyen módon*.]

Ezzel szemben, amint korábban kifejttem, az elmét a karteziánus hagyományban éppen a bizonyos módon adódó dolgokkal *szembeállítva szokás* értelmezni. Descartes például szembeállítja azt, ahogyan bizonyos módokon keresztül *tárgyiságoknak* vagyunk tudatában azzal, ahogyan maguknak a „*módoknak*” vagyunk tudatában (ezt *közvetlen* tudatnak nevezi, mivel ekkor már nem további módokon vagyunk valaminek tudatában). Természetesen Farkas Katalin mondhatná, hogy ő nem ehhez a hagyományhoz kapcsolódik – bár könyvében éppen ennek ellenkezőjét állítja –, azonban világossá tettem: *elvi* problémák is vannak azzal, ha az elmét magát is „bizonyos módon adódó dologként” érjük (még akkor is, ha nem nevezzük ezért „tárgynak”). Ezek egyike, hogy ekkor könnyen adottságmódok végtelen hierarchiájához juthatunk. A szerző például ezt a lehetőséget – éppen koncepciójának kidolgozatlansága miatt – nem is mérlegeli, pedig álláspontjával kapcsolatban ez *óhatatlanul felmerül*. Az egy-

Ad 2: A „privációnak”, vagyis a „felróható” hiányosságoknak az egyik legnyilvánvalóbb példája az, amit úgy fogalmaztam meg: Farkas Katalin koncepciója alapján nem tudjuk meg, ki is *az* elmének (*nem az egyes emberek elméjének*) a szubjektuma, vagyis *az* introspekció alanya. Ezt Farkas Katalinnak azért *kellene* megválaszolnia, mert, amint olvasónaplómban részletesen kimutattam, egyik meghatározása szerint *az* elme (tehát *az elme mint olyan*, és nem csak az egyes emberek elméje) nem más, mint egy *bizonyos nézőpontból* adódó dolog. Ha az itt szereplő „nézőponttal” kapcsolatban a szerző nem foglal állást, azt nem lehet azzal elhárítani, hogy nem akar metafizikai, ismeretelméleti vagy akármilyen más címkével ellátható kérdésekhez hozzászólni, mert ezt a kérdést *saját elme-fogalma* veti fel. Márton Miklósnak az az állítása, hogy „az introspekció alanyára irányuló kérdés” megoldódik azáltal, hogy „az introspekció vagy reflexió az a folyamat, amelynek révén egy személy saját mentális állapotaival kerül kapcsolatba” (144), ismét csupán arról tanúskodik, hogy nem gondolta végig az általam felvetett problémát.

III.

Mindezen nehézségek ellenére nem feltétlenül tartok kivitelezhetetlennek egy olyan elgondolást, amelyben az elméhez mint egy sajátos típusú tárgyisághoz reflexió révén férünk hozzá (bár én magam nem szimpatizálok egy ilyen felfogással). Talán erre a lehetőségre utal Márton Miklós is, amikor megjegyzi: „A magam részéről jól el tudok képzelni egy olyan koherens álláspontot, amely szerint az elme igenis egy tárgy (mondjuk, egy agy), és az introspekció során önmagát ismeri meg bizonyos fizikai folyamatok révén...” (144) Mivel azonban számomra felfoghatatlan, hogyan ismerhetnénk meg bármilyen „agyat” introspekció révén, én a következőkben mind az agyat, mind a fizikai folyamatokat kihagyom a játékból. Három olyan problémát említek meg, amelyek ugyan fel sem merülnek Farkas Katalin művében, amelyekkel azonban véleményem szerint minden olyan elképzelésnek szembe kellene néznie, amely az elme fogalmát a reflexióra hivatkozva kívánja tisztázni. Ennek nyomán kitérhetek az el-

szerű gondolatmenet az olvasónaplómban elmondottak alapján könnyen rekonstruálható: azt állítom, hogy Farkas Katalin reflexióról vallott nézeteiből következik egy az észlelésre vagy a tapasztalatra magára vonatkozó elképzelés is, amely viszont végtelen regresszushoz vezet. Ha ugyanis azok a dolgok, amelyek a reflexióban bizonyos módon adódnak, nem mások, mint a tárgyeszlelés során átélt „módok” (élmények, ideák), akkor az utóbbiak az itt megadott értelemben tárgyak lesznek (olyasmik, amik maguk is adódhatnak bizonyos módokon). Ha viszont például az észlelést úgy fogjuk fel, hogy abban tárgyak vagy tárgyiságok maguk is egyéb tárgyiságokon keresztül adódnak, akkor ez, például a már Brentanótól is ismert gondolatmenet révén, végtelen regresszushoz vezet.

mével kapcsolatos két olyan problémára is, amelyeket én magam érdekesnek tartok.¹⁴

Először is ahhoz, hogy a fent említett végtelen regresszust el tudjuk kerülni, meg kell különböztetnünk azt, ami egy *tárgy tapasztalata* során van jelen, és azt, ami a tapasztalatra való reflexió során tárgyként jelenik meg a tudatban (még akkor is el kell különítenünk ezt a kétféle élményt, ha nyilvánvalóan van valami közük egymáshoz). Azt kell állítanunk: a *közvetlenség* csak az előbbi élmény tudatát jellemzi, az utóbbi azonban egy *bizonyos módon*, tehát egy *további* élményen keresztül mint egy tág értelemben vett tárgyiség jelenik meg.

Ekkor azonban azonnal legalább két további problémával szembesülünk. Az egyik arra vonatkozik, hogy miként adódhatnak a tárgyként felfogott *egyes* élményeink (tehát az elme egy része) a reflexió során magában az elmében. Az ezzel kapcsolatos egyik nehézség, hogy az elme az introspekcióban egy *temporális folyamként*, élmények időben folyamatosan tovaúszó áramaként jelenik meg. Mivel a feltevésünk szerint bármely vizsgált élmény a reflexióban egy újabb, tőle különböző élményen (egy „adottságmód” értelmében vett élményen) keresztül jelenhet csak meg, ezért a vizsgálni kívánt élmény valamiképpen már „továbbmozdult” az élményfolyamban; már nem őt éljük át, nem ő van „jelen”, hanem az újabb, éppen átélt élmény. Ha azt akarjuk mondani, hogy a reflexió mégis képes egy élményt valamiképpen megragadni, akkor kénytelenek vagyunk a tudatfolyamra jellemző *időbeliséget* valamiképpen „kitágítani”, abban ugyanis a tárgyként adott és a reflexióban éppen átélt élménynek valamiképpen „*egyszerre*” kellene helyet kapnia. A reflexióval kapcsolatos első kérdés tehát azt veti fel: milyennek kell lennie a tudat idejének ahhoz, hogy a reflexió egyáltalán lehetséges legyen.

A másik probléma azzal kapcsolatos, hogy fogalmat alkothat-e az elme a reflexióban adódó élmények *egész* folyamáról, azok összességéről, tehát önmagáról: van-e értelme azt mondani, az elme *nem más*, mint ez a folyam vagy „lista” maga. Számomra úgy tűnik: ez elvi okoknál fogva nem lehetséges. Tegyük fel ugyanis, hogy az elme azonos az előbb említett összességgel. Mivel az élmények bármely sokaságára vonatkozó gondolatok maguk is élményeken keresztül tudatosak, ezért ez az összes élményre vonatkozó „gondolatra” is igaz lesz. Az így

¹⁴ Márton Miklós szerint amikor azt állítom: a művet olvasva nem értjük meg, miért is izgalmas dolog az elmefilozófia, akkor nem veszem észre, hogy Farkas Katalin két izgalmas kérdést is tárgyal: az egyik az „externalizmus–internalizmus vita”, a másik a „mentális realizmus” (144) kérdése, vagyis például az a probléma, hogy mi a „mentális jelenségek megkülönböztető jegye”. Az első problémáról részletesen kimutattam, a szerző erre vonatkozó gondolatmenetei nem tarthatóak, a másik kérdés pedig éppen azzal áll összefüggésben, hogy kibontakozik-e a műben egy jól felépített koncepció a reflexióról, hiszen éppen ez a fogalom adja a „mentális jelenségek megkülönböztető jegyét”. Olvasónaplómban azonban azt is igyekeztem részletesen kimutatni: a reflexió fogalma a műben teljességgel kidolgozatlan marad. Ezért sajnos azt kell mondanom: továbbra sem látok igazán „izgalmas” problémákat a műben.

adódó élmény azonban szükségképpen eleme lesz annak az élménysokaságnak, amelyre a szóban forgó gondolat maga vonatkozik. Ebben az értelemben tehát beszélhetünk olyan élményekről, amelyek elemei annak a sokaságnak, „amelyre vonatkoznak”, és olyanokról, amelyekre ez nem igaz (például azért, mert nem is élményekre „vonatkoznak”). Emiatt az elmével kapcsolatban azonnal felmerül egy a Russell-paradoxonhoz hasonló paradoxon, amely ebben az esetben azt mutatja, az elmét éppen úgy nem lehet a reflexió révén megragadható élmények összességeként felfogni, ahogyan a „világot” sem lehet az összes „dolog” (halmaz) halmazaként megragadni.

A probléma elkerülésének egyik – a Russell és Whitehead által nyújtott megoldással párhuzamos – lehetősége, hogy az elmét egy *produktív sokaság*ként fogjuk fel. Ez azt jelenti, hogy bármilyen „hosszú szakaszt” vagy akármilyen nagy számosságú összességét is vesszük az elmét „alkotó” élményeknek, vagy azok folyamának, az erre vonatkozó gondolatban vagy reflexióban megjelenő élményt, vagyis *azt az élményt, „amelyen keresztül” a szóban forgó összesség adódik*, nem tekintjük az adott sokaság részének. Ha így fogjuk fel, akkor az elmére vonatkozó gondolat vagy a reflexió szükségképpen bővíti a tárgyát: az az élmény, amelyben egy sokaság adódik, szükségképpen kimarad a szóban forgó összességből. A produktivitás itt tehát azt jelenti, hogy bármiféleképpen is próbáljuk meg az elmét a reflexióban adódó (vagy megadható) élmények összességeként megragadni, szükségképpen lesz olyan élmény, amelyet a „felsorolásnál” nem veszünk számításba.¹⁵ (Erre utaltam eredetileg azzal a megjegyzéssel, hogy az elme problémája csak transzcendentális nézőpontból ragadható meg.)

Ez tehát két olyan „izgalmas” kérdés, amelyeket véleményem szerint mindenképpen számításba kellene vennie egy olyan elképzelésnek, amely az elme fogalmát a reflexió fogalmán keresztül igyekszik megragadni. Az egyik a tudatfolyam esszenciális *temporalitásával*, a másik annak esszenciális *produktivitásával* áll kapcsolatban.

IV.

Végül röviden kitérnék azokra a formai kifogásokra is, amelyeket vitapartnerem írásommal szemben megfogalmaz. Vitairata elején a szememre veti, hogy olvasónaplóm „műfaja nem könnyen azonosítható”, mivel az nem egy „hagyományos recenzió”. Szerinte írásom még vitairatnak sem jó: egyrészt ugyanis még annak is túl hosszú és részletes („szinte az egész könyvet bírálja”), másrészt nem mu-

¹⁵ A produktivitás (vagy lényegi nem-teljesség) alapvetően logikai fogalmának ehhez hasonló átértelmezéseit veti fel Douglas Hofstadter következő két ismeretterjesztő jellegű írása: „Metafont, Metamathematics, and Metaphysics” és „On the Seeming Paradox of Mechanizing Creativity” a *Metamagical Themas* című kötet 13. és 24. fejezetében (Bantam Books, New York–Toronto–London, 1986.)

tatja be „Farkas koncepciójának fő vonalait” (140). Márton lesújtó ítélete ezek után így hangzik: írásom nem lehet más, csupán „kritikus olvasónapló” (141).¹⁶ Ezzel talán arra kíván utalni: ilyen írásnak még egy folyóirat „fórum” című rovatában sem lenne helye.

Olvasónaplóm azonban érzésem szerint egy speciális helyzetben született. Egyrészt mivel a könyvről már feltűnően sok ismertető, méltató recenzió jelent meg hazánkban – a legbővebb éppen e folyóirat hasábjain –, ezért semmiképpen nem volt szükséges újabb ismertetésekbe vagy összehasonlításokba bocsátkoznom. Másrészt például a jóval fontosabb második résszel kapcsolatban ezek egyike sem említi meg azokat az *igen alapvető* problémákat, amelyekre véleményem szerint érdemes felhívni a figyelmet.¹⁷ Ezek a problémák azonban, ha tényleg fennállnak, eleve lehetetlenné teszik, hogy a mű érintett része alapján kibontakozzanak „egy koncepció fő vonalai”. Az ilyen típusú nehézségeket nem lehet rövidebb formában feltárni, egyrészt jellegükénél fogva, másrészt azért, mert olyan súlyosak.¹⁸

Legvégül megemlítem, hogy Márton Miklós hiányol a részemről valamiféle „hermeneutikai jóindulatot” is. Mi több, ennél továbbmenve – nem kifejezetten jóindulatúan – egyenesen „rosszindulattal” vádol (142, 153). Az itt elmondottak alapján leginkább én is arra gondolok: vitairata megírásakor benne is valamiféle indulat dolgozott, ám én nem mennék olyan messzire, hogy azt rosszindulatnak nevezzem. Esetében talán csak valamiféle „hevületről” van szó. Azt sem gondolom azonban, hogy én magam rosszindulatú lennék pusztán azért, mert kidolgozatlanak és naivnak tartok egy elmekoncepciót, és ezt a véleményemet részletesen meg is indokolom. Márton Miklós írásának olvasása előtt azt sem gondoltam volna, hogy vannak hosszú zsákutcák, hiszen ilyesmit nyilván nem ésszerű és nem is praktikus kialakítani. Most már látom: indulatból mégis lehet.

¹⁶ Az „olvasónapló” kifejezését tőle vettem át, mivel találónak érzem. Szemben Márton Miklóssal én magam hasznosnak találnám, ha a *Magyar Filozófiai Szemle* „fórum” rovatában vagy a recenziók között helyet kaphatnának ilyen olvasónaplószerű írások.

¹⁷ Valamennyire komolyan vehető kritikát véleményem szerint egyedül Forrai Gábor fogalmazott meg a már említett, a *Magyar Filozófiai Szemle*-ben megjelent ismertetés- és recenziófüzér részeként.

¹⁸ Ezt az állításomat érdekes módon Márton Miklós válasza maga is jól szemlélteti: mivel válaszában ő az én olvasónaplómban az általam feltártakhoz hasonló jelentőségű problémákat vél felfedezni, ezért az ő válasza is meglehetősen hosszúra nyúlik. Ha az általunk vitatott művekhez arányítjuk az írásainkat, akkor az ő írásának hossza sokszorosa az enyémnek.

SUCH DÁVID

Enyhülés¹

Analitikus filozófia és fenomenológia? Tűz és víz – gondolják még manapság is meg lehetőszen sokan. Elvégre egy nagy kulturális és tudományos szakadék két átellenes oldalán foglalnak helyet. Az analitikus filozófia önmaga képezi az egyik oldalt, míg a fenomenológia a másiknak – az úgynevezett kontinentális filozófiának – egy prominens irányzata.

Ugyanakkor egyre több monográfia és tanulmány jelenik meg világszerte, azzal a szándékkal, hogy reflektáljon erre a különös szkizmára, és időnként azzal is, hogy a két irányzatot közelebb hozza egymáshoz. *A Perlekedő rokonok?* is hasonló törekvések szülötte. Illetve egészen pontosan elsősorban annak a konferenciának, amelynek előadásából a kötetben szereplő tanulmányok születtek. Talán nüansznak tűnhet, amire fel szeretném hívni a figyelmet, de a Kaposvári Egyetem Társadalomtudományi Tanszéke és a Miskolci Egyetem Filozófiai Intézetének közös szervezésében a Kaposvári Egyetemen 2011 januárjában megtartott konferenciának a címe még „Analitikus filozófia vs. fenomenológia” volt, míg kötetünk alcímében a kötőszó a

jelentősen barátkozóbb hangot képviselő „és”-re módosult.

A recenzió szerzőjének azért is feltűnőnek az ilyen apró jelzések a harci helyzet aktuális állásáról, mert filozófiai fejlődésének drámai részét jelentette, amikor másodéves filozófia szakos hallgatóként, szinte mikor még éppen csak keresgélte a számára legszimpatikusabb elméleteket (elvégre valamilyen koncepciót csak kellett szabnia az órarendjének), szemtanúja lehetett annak, ahogyan 2007 egy tél végi fagyos napján Schwendtner Tibor, Ullmann Tamás és Tőzsér János késhegyre menő vitát folytatott arról, hogy egyáltalán filozófiának nevezhető-e a kontinentális filozófia, vagy hogy az analitikus az érdektelen rejtvényfejtéssel esik egy kategóriába. Úgy tűnik, azóta jelentősen javult a helyzet: fenomenológusok és analitikus filozófusok békében megférnek egymás mellett egy konferencián és egy kötetben. A nemzetközi filozófiai életben is egyre gyakoribbak az ilyen békülékeny közeledések. Nemrég jelent meg például magyarul is a *Fenomenológiai elme* című kötet.²

¹ Bács Gábor – Forrai Gábor – Molnár Gábor – Tőzsér János 2011. *Perlekedő rokonok? Analitikus filozófia és fenomenológia*. Budapest, L'Harmattan. 200. oldal, 2300 Ft

² Gallagher, Shaun – Zahavi, Dan 2009. *A fenomenológiai elme – Bevezetés az elme-filozófiába és a kognitív tudományba*. Ford. Váradi Péter. Budapest, Lélekben Otthon Kiadó.

Ám aki értekezni szeretne, mondjuk, egy ilyen kötet megjelenésének az apropóján erről a huszadik századi filozófiát olyannyira átjáró ellentétről, annak már a kezdet kezdetén igen kényes feladatot kell megoldania: valahogy el kell mesélnie a történetet, miszerint a huszadik század hajnalán – a boldog békeidőkben –, mikor kontinentális és analitikus filozófia még nem is létezett, a nyugati filozófia művelői irányzatok által definiált kordonok nélkül keresztül-kasul hatottak egymásra. Ám valamiképp az olyan kibékíthetetlen ellenségek, mint Carnap és Heidegger, annyira semmibe vették a filozófusok közötti íratlan vitatkozási etikettet, hogy attól fogva kontinentálisok és analitikusok már szóba sem álltak egymással.

Mivel ennél a karikatúránál a valóság bizonyára jóval bonyolultabb, a kicsit is pártatlanabb lelkű szerzőknek komoly dilemmái adódnak. Aki fel akarja fejteni a szálakat, mindjárt belebotlik abba a problémába, hogy meghatározza, kik is azok, akik ennyire ki nem állhatják egymást. Márpedig egyrészt nem könnyen akad olyan módszertani elv vagy ismertetőjegy, ami alapján elvi alapon elkülöníthetők lennének ezek az irányzatok, hovatovább a paradigmatis eseteknek tekinthető filozófusokon kívül szép számmal akadnak vitatható hovatarozásúak is.

Úgy tűnik, hogy a nagy szakadás elsősorban az analitikus oldal felől nézve kétpólusú. Az analitikus filozófia keletkezésének két gócpontja is fellelhető, és mindkettő meglehetősen forradalmi hozzáállást tanúsított a filozofálás addig bevett szokásaival szemben, természetesen Bertrand Russell és George Edward Moore cambridge-i idealizmus ellenes lázadására és a Bécsi Körre gondolok.³ A kontinen-

tális filozófia korántsem ennyire egységes, legalább három nagy áramlat biztosan megkülönböztethető benne, a fenomenológia, a strukturalizmus és a marxizmus, amelyek mindannyian egy-egy alapító atya gondolatainak leszármazottai. Ám azt sem árt tudni, hogy maga a megkülönböztetés analitikus és kontinentális filozófia között igazából csak a huszadik század közepére született meg.⁴

A legkényesebb pont ítéletet hirdetni. Metaszintre emelkedve a szerzőnek vagy néhány biztató szót is kellene ejtenie arról, hogy miért is helyénvaló, hogy a „szellem” így széttagolta magát, és milyen távoli házsonnal kecsegtet, hogy ilyen izgalmas kerülőutakat bejárva találkoznak újra a különböző gondolatmeneteken nevelkedett irányzatok, vagy pedig lándzsát kell törnie az egyik oldal mellett, helyteleníteni kell, hogy vannak, akik valamilyen szempontból elítélhetően filozofálnak, és bele kell törődnie, hogy a filozófusok fél világa örök botránykő lesz a szemében. Mi több, azon a kérdésem is eltöprenghet, hogy mi készíthet ennyi feltehetőleg felkészült szakembert arra, hogy a sötét oldal szolgálatába álljanak? Egyik ilyen nagy integratív narratívába sem könnyű beleélni magunkat. Mind a „pluralizmus dicsérete”, mind a „kóklerek elszaporodása” verzió hagy valamilyen intellektuális hiányérzetet maga után.

Mindazonáltal – tegyük a kezünket a szívünkre – egyrészt mindenki, aki érdeklődik a filozófia iránt alighanem valamifajta családi hasonlóság folytán azonosítja be, hogy kikről van szó. (Ezeket az ösztönös kategorizációkat némi rosszmájúsággal például így lehet típusfigurákként meg-

³ Az analitikus filozófia rövid történetéről lásd Eszes Boldizsár – Tózsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék* 27-28, 45–71.

⁴ Lásd Gliddening, Simon 2006. *The Idea of Continental Philosophy, A Philosophical Chronicle*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

jeleníteni: „a különböző analitikus tradíciókhoz tartozó filozófusokra könnyű úgy tekinteni, mint akik a szélesebb emberi jelentőséget nélkülöző apró technikai problémákra pazarolják precizitásukat és éleselméjűségüket, míg a hermeneutikai és dekonstruktivista gondolkodókról gyakran úgy vélekedünk, hogy dagályos halandzsába csomagolt ködös általánosságokkal üzérkednek, melyek inkább összezavarják, mintsem tisztázzák fogalmainkat”⁵), másrészt legtöbbször szimpátia alapon keveredünk az analitikusok vagy kontinentálisok táborába.

Ezért aztán úgy vélem, hogy végső soron a magyarázat a nagy szakadékok létrejöttére prózaibb és korántsem szellemtörténeti jellegű. Egészen egyszerűen elkerülhetetlen, hogy a „filozófiák” és filozófusok a mai tömeg- és túltermelés közepette irányzatokra ne szakadjanak.⁶ Ha az emberi tényező oldaláról nézzük, könnyen megérthető, hogy akik valamilyen közös történettel rendelkeznek, azok könnyebben szót értenek egymással, hasonló témákkal foglalkoznak, többé-kevésbé ugyanazt a terminológiát használják. Éppen azért tudnak egymással vitatkozni, mert bizonyos alaptételekben vagy – fogalmazzunk lazábban – valamifajta hozzáállásban osztoznak. Ahhoz, hogy valaki az adott berkeken belül művelhesse a filozófiát, annak el kell sajátítani az ott uralkodó normákat. Személy szerint úgy vélem, ez a fajta elkülönülés inkább hasonlít az olyan nagy kultúrkörök filozófiáinak egymás-számá-

ra-való idegenségéhez, mint amilyen például a görög és a kínai filozófia.

Ennek a megközelítésnek viszont el kell számolnia azzal a furcsasággal, hogy itt a szétválás egy addig jobbra egységesnek látszó kultúrkörön belül történt. De azt hiszem, itt nagyban segít, ha szociológiai faktorokra hivatkozunk: korábban a filozófiai iskolák adottak voltak egy-egy környéken, és aki nem tudta valamiképp létrehozni a sajátját önnön gondolkodására és annak vonzerejére alapozva, az csak a már meglévő vitákba bekapcsolódva lehetett képes valamilyen filozófiai eredmény létrehozására, napjainkra viszont a kommunikáció irdatlan fejlődése a helyhez kötöttség lazulását eredményezte. Az intenzívebb eszmecsere lehetőségével, továbbá a filozófusok gyarapodásának ütemével számolva (gondoljunk csak bele, hogy a világ népessége milyen hatalmas növekedést mutat; feltehetően ma sokkal több filozófus él a világon, mint a huszadik század előtt együttvéve), nem meglepő a nézetek elképesztő változatosságú burjánzása sem. Természetesen nem tagadom, hogy számtalan egyéb körülmény is befolyásolja, hogy mikor milyen filozófia, illetve filozofálási stílus válik népszerűvé, de általánosságban talán elmondható: míg korábban az, hogy hol művelik a filozófiát, határozta meg jobban, hogy milyen filozófiát művelnek, addig napjainkra inkább az, hogy milyen filozófiát művelnek, határozza meg, hogy hol – értsd: melyik klubban – művelik.

Nem szeretném, ha az Olvasó mind-ebből valamilyen unalmas relativizmust olvasna ki, miszerint mindenféle filozófiának megvan a helye a nap alatt. Nekem magamnak is megvannak a filozófiai preferenciáim, és azt gondolom, hogy valahol annak a környékén kell keresni az igazságot. Ettől függetlenül látványos tény, hogy vannak, akik ugyanígy vélekednek saját filozófiai módszerükről. Voltaképp-

⁵ Hintikka, Jaakko 1997. *Contemporary Philosophy and the Problem of Truth*. In *Lingua Universalis vs. Calculus ratiocinator*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer. Idézi Kelemen http://www.phil-inst.hu/projects/kecske.met/kelemen_90.htm#N_11

⁶ Vö.: Schwendtner Tibor 2006. *Analitikus versus kontinentális filozófia*. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2006/1–2. 1–15.

pen az egész filozófiai életről elmondható, hogy a tudományos élet egyéb területeihez képest sokkal kevésbé jellemző, hogy bizonyos paradigmák határozzák meg, és sokkal nehezebb kritériumot találni a filozófiák megítéléséhez.⁷

A hazai filozófiai életben is érezhető ez a feszültség – hiszen szép számmal akadnak követői mindkét tradíciónak –, amit az egymás munkáját bizalmatlanul nézegető kollégák meg nem értése gerjeszt – „Vajon miről beszél ez már megint?” „Hogy lehet szeretni Heideggeret?” „Mi jó van ebben a sok precizírozásban?”. Mint fentebb említettem, a szóban forgó kötet megjelenéséig is hosszú út vezetett, amelynek egyes korai állomásai inkább a harcias értetlenkedésről szóltak, mint az együttműködés lehetőségéről.⁸ De azt hiszem, bizonyos szempontból nálunk kedvező is a helyzet. Nyugaton inkább az elkülönülés számít a stauts quónak. Az angolszász országokban – különösen az amerikai egyetemeken – a filozófia tanszékeket az analitikusok dominálják, a kontinentális hatások leginkább az irodalomtudományokon keresztül találtak maguknak utat. A kontinentális Nyugat-Európában ugyan jóval tagoltabb a kép, hiszen eleve több irányzattal számolhatunk, és a nyelv- és elmefilozófia terén egyre több az analitikus filozófus is, de

mégis idehaza mintha igazán szűk helyre lennének összezárva.

De ideje számba vennünk, hogy milyen tanulssággal szolgálnak számunkra a kötetben megjelent írások. A könyv két blokkra oszlik. Az elsőben olyan tanulmányok találhatók, amelyek az analitikus filozófia és fenomenológia kapcsolatáról szólnak, míg a másodikban azok kaptak helyet, amelyek egyszerűen valamelyik irányzathoz köthető témát tárgyalnak. mindegyik tanulmány igényes, szakszerű és kiváló a maga nemében, és az alábbiakban mindnek fogok több-kevesebb teret szentelni, de kiemelten kezelem azokat a tanulmányokat, amelyek az analitikus-kontinentális vitát szövik tovább, illetve ehhez adnak új szempontokat.

Különleges helyet foglal el *Ullmann Tamás* „Tudatosság, intencionalitás és jelentés” című írása, ugyanis innen származik a kötet címében szereplő „perlekedés” kifejezés. Azaz egészen pontosan Lyotard munkásságából, aki szerint a perlekedés (*litige*) olyan vita, amelynek során felek egyetérténeket legalább a vita kereteit illetően, és a vita megítélésére elfogadják ugyanazt a jogrendet. A viszály (*différend*) esetén az egyik fél kisajátítja a szabályokat, amelyeket a vita megítélésére alkalmaznak, ami által az ellenfél eleve esélytelenül indul, diskurzusát illegitimnek bélyegzik, és ily módon még a beszéd lehetőségétől is megfosztják (69). Ullmann szerint az analitikus-kontinentális vita túllépett a perlekedés határain, olyan nyelvjátszók összehátrkzésévé fajult, amelyben kétséges, hogy lehet-e egyáltalán olyan kereteket találni, amelyeket mindkét fél elfogad.

Ez a kérdésfelvetés az analitikus-kontinentális szembenállás talán nem minden mozzanatára jellemző. A fenomenológia tulajdonképpen még egészen az analitikus ízléshez közelálló, épp Ullmann tanulmányának további részei mutatják meg, hogy

⁷ Vö. <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2012/02/19/bridging-the-analytic-continental-divide/#>

⁸ A vitához kapcsolódó cikkek: Eszes Boldizsár – Tözsér János 2005, i.m.; Schwendtner Tibor 2006 i.m.; Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. Válasz az Eszes – Tözsér cikkekre. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2006/3-4. 227-251; Faragó-Szabó István 2007. És hova álljanak a belgák? – Válasz Schwendtner és Ullmann cikkére. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2007/1-2. 109-127; Eszes Boldizsár – Tözsér János 2006. Mi és mi nem az analitikus filozófia? *Magyar Filozófiai Szemle*, 2006/1-2. 75-109.

különösen a tudatosság és intencionalitás kérdésében a fenomenológia és az analitikus elmefilozófia nézetei közös vitaalap köré rendezhetők. Ullmann diagnózisa az, hogy az analitikus filozófia a tudatosság kérdését a jelentés kérdése, de akár még az intencionalitás kérdése nélkül is tárgyalhatónak tekinti. Ez az állítás ebben a formájában talán elhamarkodott, hiszen számos analitikus szerző tekinti úgy, hogy a tudatosságnak alapvető jegye az intencionalitás,⁹ illetve hogy tudatosság és intencionalitás elválaszthatatlan kapcsolatban van egymással.¹⁰ Szűkebb értelemben fogalmaz, amikor így ír: „nem csak valami jelenik meg valaki számára, hanem a megjelenő tárgy valahogyan jelenik meg, illetve a tudat valahogyan fogja fel az illető tárgyat. Ez a »valahogyan« hiányzik a tudatosság analitikus leírásából” (74) [kiemelés az eredetiben]. Hozzáteszi: „ez a »valahogyan« nem azonos a fenomenális karakterrel és nem is azonos a perspektivikussággal.” Ezzel a hiányossággal szembeállítva mutatja be Husserl tárgykonstitúciós elméletét, aminek veleje, hogy a tudat a tárgyat valamilyen *értelemben* fogja fel. Ezt az értelmet Ullmann a „valami mint valami” módzataiként mutatja be, például az asztal a felnőttek számára az étkezés színhelye, a gyerekek számára kunyhó stb. Azaz a tárgy mindig egy értelem-összefüggésbe illeszkedve jelenik meg.

⁹ Pl. Crane, Tim 2001. *Elements of Mind*. Oxford, Oxford University Press.

¹⁰ Lásd McGinn, Collin 1997. *Consciousness and Content*. In Ned Block – Owen Flanagan – Güven Güzeldere (szerk.) *The Nature of Consciousness*. Boston, MIT Press. és magyar vonatkozásban Tözsér János 2009. Az intencionális állapotok szerkezete. In Varga Péter András. – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan.

Szerintem az ehhez hasonló állításokkal az analitikus filozófia képviselői sem feltétlenül szállnának vitába, sőt szinte mindannyian tárgyalják az intencionális mód fogalmát arra a problémára adott válaszul, hogy egy adott dologra többféleképpen is tudunk irányulni, egyfelől érzéki modalitásoktól függően, például hallhatom is, hogy egy ember járkal a szobában, és láthatom is, hogy valaki járkal a szobában, másfelől elgondolási módoktól függően, a Vénusz bolygóra gondolhatok úgy, mint Esticsillag vagy mint Hajnalcsillag. Husserl ezen elgondolásai egyáltalán nem idegenek az analitikus filozófiától, sőt a megújult érdeklődésnek köszönhetően¹¹ Husserl lassacskán tiszteletbeli analitikus filozófussá kezd válni.

Ullmann másik érve viszont, úgy vélem, keményebb dió. Eszerint az analitikus filozófia már a vizsgálódásai kezdetén alapvetőnek tekinti az objektív tényeket, és a szubjektív tényekre igyekszik olyan magyarázatot keresni, ami belepasszintozható egy objektív világképbe. Ezzel szemben a fenomenológiai hozzáállás szerint egyetlen olyan valóságrészlet sincs, amely ne egy szubjektív tapasztalatban adódna. A fenomenológus számára az a kérdés, hogy ebből a perspektívából mi az objektivitás értelme. Ezzel a problémával az analitikus filozófusok többsége csakugyan nem kíván konfrontálódni, alighanem az idealizmus vészes közelségét vélik felfedezni benne.

Molnár Gábor „A transzcendentális fenomenológia husserli programjának kritikái” című írásában több, Husserlrel szemben felhozott ellenvetést is megvizsgál, és

¹¹ Lásd Siewert, Charles 2003. *Consciousness and Intentionality* (szócikk). In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<http://plato.stanford.edu/entries/consciousness-intentionality/>)
Vö. Zahavi, Dan 2003. *Husserl's Phenomenology*. Palo Alto, Stanford University Press.

ezek között – mint több megelőző summázataként – megtalálható az előbbihez nagyon hasonló kifogás is: „A husserli transzcendentális fenomenológia ezért nem plauzibilis idealizmust képvisel. Szemantikai/hermeneutikai idealizmust, amely az első személyű perspektíva redukálhatatlanságán alapul [...]; vagy neokantiánus/transzcendentális idealizmust, amely az immanens, abszolút módon adott tudathoz és élményeihez képest relatívnak tekinti a transzcendens, csak aspektusaikban adott dolgok világát.” (23)

Molnár válaszol mindegyik ellenvetésre, és az objektív valóságról szóló ismereteink és a transzcendentális szubjektivitás kapcsolatát is megnyugtatóan rendezhetőnek tekinti. A husserli transzcendentális filozófiai leírás – például az objektivitás konstitúciója vagy a transzcendentális egó – valójában egyfajta beállítódás felől nézve tekinthető adekvát leírásnak, és nem érvényesek az objektív leírások a mundán, empirikus szubjektum szintjén. Az éneket nézhetem objektív szempontból, ekkor az empirikus énként tekintek rá, illetve szubjektív szempontból – ekkor vizsgálom a transzcendentális fenomenológiai nézőpontból. A megoldás lényegi pontja, hogy ez a két szubjektivitás bizonyos értelemben azonos, ám éppen az a legkényesebb kérdés, hogy ezt mégis hogyan képzeljük el. Molnár egészen optimista a fenomenológiai és analitikus filozófiai mód összehangolását illetően, szerinte a „husserli transzcendentális fenomenológia *ab ovo* nem kötelez el minket egyetlen (analitikus) elmefilozófiai álláspont mellett” (39) sem, ám felhasználhatjuk arra, hogy eldöntsük, az elméről szerzett tapasztalatainkkal melyik elmefilozófiai álláspont van leginkább összhangban.

Tőzsér János tanulmánya éppen arról szól, hogy „Hogyan kapcsolódhat az elme fenomenológiájához az elme metafizikája?”, bár ő még erősebbre vonná a kapcsolatot.

Nem pusztán az a kérdés, hogy mely elmefilozófiai, metafizikai álláspontokat *engedik meg* a fenomenológiai leírások, hanem hogy milyen elmefilozófiai álláspontot *támogatnak*. Az első esetre példát hozva: a fenomenológiára alapozva támadni lehet a kváliaalapú tulajdonságdualizmus mellett – és a fizikalizmus ellen – felhozott tudásérvet. A tudásérv szerint Mary, akit egész addigi életében megfosztottak a színnek látásának a lehetőségétől, és csak fekete-fehér látványban lehetett része, noha megtanult minden releváns fizikai tényről a látással és a látás neurofiziológiájával kapcsolatban, mégis új tudásra tesz szert, amint megpillant egy érett paradicsomot. Az érvből következő tulajdonságdualista elmélet azt kell állítsa, hogy a fenomenális minőségek epifenomenálisak, azaz okságilag nem hatékonyak¹² (ugyanis elfogadja, hogy a világ okságilag zárt a fizikai tulajdonságok tekintetében, viszont a fizikai tulajdonságok mellett posztulálja fenomenális minőségek létét, és nem engedi meg a fizikai tulajdonságokkal történő azonosításukat). Ha emellett – feltesszük – a (befejezett) fenomenológia azt állítja, hogy minden mentális esemény irányul valamire, továbbá minden mentális esemény rendelkezik fenomenális karakterrel, és e két aspektus között a viszony lényegi, azaz éppen amiatt tűnik valami valamilyennek valaki számára, mert arra a valamire irányul, és fordítva, akkor ellentmondásba kerülünk az érv által implicált epifenomenalizmussal, az ugyanis csak akként lehetséges, ha elvászottjuk a mentális események intencionalitását és fenomenális karakterét.

Tőzsér második illusztrációja olyan esetről szól, amelyben a fenomenológiai leírás kifejezetten érv egy észleléselemélet mellett. Eszerint az, hogy a fenomenológiai le-

¹² Jackson, Frank 2007. Epifenomenális qualia. Ford. Polgárdi Ákos. *Különbőség* IX/1. 67–82.

írás során arra jutunk, hogy tapasztalataink egy külvilági tárgyra irányulnak – szubjektív szempontból a kválék egyáltalán nem a fejben vannak – hiszen a paradicsom piroságát a külvilágban pirosuló paradicsomnak tulajdonítom, az észleléselemlétemnek externalistának kell lennie. Tőzsér tehát úgy látja, hogy a fenomenológia éppen hogy nem idegen az analitikus elmefilozófia problémáitól, sőt ellenkezőleg, a fenomenológiai leírás érveket és ellenérveket szolgáltat az analitikus filozófia által kínált elmefilozófiai álláspontokhoz.

Sutyák Tibor már korántsem ennyire optimista. Tanulmányának címe – „Megülni egyszerre két lovat” – a közmondások bölcsességéből jól tudjuk a választ: nem lehet, és szerinte ez a helyzet a két hagyomány összekapcsolásával is. Filozófiai módszereik szerinte egészen más hozzáállásból táplálkoznak: míg az analitikus filozófus minden logikai lehetőséget igyekszik megvizsgálni, és az így adódó álláspontok logikai szerkezetét felfejteni, addig a fenomenológiai módszer a tapasztalatból adódó belátást tekinti evidenciának. A fenomenológia nem az elgondolható álláspontok szaporításával, és az azok közötti érvelési gyomlálással kereskedik, hanem alapvetően adekvát leírást kíván adni, amit csak egy még adekvátabb leírás bírálhat felül.

Kelemen János előadása („Francia strukturalizmus, brit nyelvfilozófia”) kakukktojás a maga nemében, hiszen fenomenológia helyett a kontinentális filozófia egy másik prominens irányzatát, a francia strukturalizmust állítja szembe az analitikus filozófiával, pontosabban annak egy leányvállalatával, az oxfordi–cambridge-i hétköznapi nyelv filozófiával. Kelemen fő tézise, a saussure-i *langue–parole* distinkcióból indul ki. A *langue* a szabályok által meghatározott absztrakt nyelvi rendszer, míg a *parole* az egyéni megnyilatkozás, a szabályok adta lehetőségeken belül létrehozott alkalmoszerű konstrukció. Saussu-

re elsősorban a *langue* tanulmányozását tűzte ki a nyelvészet céljául, és a francia strukturalizmus ennek módszerét adaptálta humán tudományok egész seregére az antropológiától kezdve művészetelméletre, irodalomtudományra, pszichoanalízisre. Ezzel szemben a Wittgensteintől induló, Austinon át Searlig tartó tradíciót a *parole*-jelenségek vizsgálata foglalkoztatta, hiszen az egyedi megnyilatkozásokra vonatkozó alkalmazási feltételeket és szabályokat igyekeztek feltárni.

Varga Péter András „A nem létező tárgy” című írása azt bizonyítja, hogy a nem létező tárgy problémájával miként küszködött a huszadik század elején Russell, Meinong, Brentano és Husserl egyaránt. Noha motivációik eltérők voltak – Russellt elsősorban a proposíciók tartalma izgatta, míg Meinongot, Brentanót és Husserlt az intencionalitás tárgya –, kezdetben mégis élénk eszmecsere folytattak, míg a két különböző gondolati tendencia útjai végleg szét nem váltak egymástól, aminek jelentős lépése volt Husserl úgynevezett tarnszcendentális fordulata. Varga szerint az analitikus filozófia legújabb fejleményei tematikus rokonságot mutatnak a klasszikus fenomenológia intencionális tárgyat illető kérdésfelvetéseivel, és ez motivációt jelent az analitikus filozófusok klasszikus fenomenológiai szövegekkel való foglalkozásához.

Bács Gábor írása egy ízig-vérig analitikus problémacincálás, némi humorral enyhítve a fáradalmakat, amelyben Thészeusz hajója is darabokra szakad. „Az intelligens nagynéni segédlete Thészeusz hajójához” ennek ellenére harcias figyelmeztetéssel kezdődik: nehogy valaki az analitikus filozófia paródiáját lássa benne, azt bizonyítandó, hogy az analitikusok élettől elrugaszkodott hóbortos rejtvényeket fejtegető tréfamesterek. A Thészeusz hajója ugyanis egy olyan paradoxon, amelyben a tárgyak időn átívelő azonosságát érintő alapvető

meggyőződéseink ütköznek. Mivel lehet, hogy valaki nem ismeri a történetet, elmésélem. Thészeusz hajója a kikötőben horgonyzott, ám időnként ki kellett cserélni egyes darabokat, felújítás végett. Egy szép napon kiderült, hogy az eredeti hajó összes elemét kicserélték már, de mégis mindenki úgy vélte, hogy Thészeusz hajója ringatózik a vízen. Igen ám, de az egyes leselejtezett darabokat megőrizte a múzeum, és valaki elhatározta, hogy újra összerakja őket. Az így (újja) született hajó deszkáit ténylegesen Thészeusz lábai koptatták, és erős a gyanú, hogy mégiscsak ez utóbbi lenne Thészeusz igazi hajója. A megoldási lehetőségek felsorolására viszont már nem vállalkoznék, hiszen erről szól a cikk maga, amelyben egészen pontosan tizenegyet ismerhetünk meg. Tény, hogy a mereológia (a rész-egész viszony problémáival foglalkozó metafizikai ág) az analitikus filozófiát nem kedvelők számára a leghajmeresztőbb, és a szerző ezúttal kizárólag az analitikusoknak akart kedvezni.

Forrai Gábor David Chalmers zombi-érvével¹³ vet számot, és a tanulmány címében feltett kérdésre, miszerint „Megvédhetők-e a zombik a kétdimenziós szemantikával?” – szigorú nemmel válaszol. A zombiknak éppen csak annyi közük van a fenomenológiához, hogy nincs nekik, hiszen definíció szerint olyan – amúgy minden tekintetben egy normál embertől megkülönböztethetetlen – lények, akiknek nincs belső világuk, tapasztalatuk, nincs olyan számukra, mint spenótízt érezni, vagy pirosat látni. Ennek ellenére fizi-

kai leírás tekintetében tökéletesen embe-riek, és ezért pontosan úgy is viselkednek, mintha lenne tapasztalatuk. Lehetséges volna, hogy legyen egy zombi ikrem, aki atomról atomra olyan, mint én – és ennek fényében joggal várhatnám, hogy legyenek fenomenális tulajdonságai –, mégis hiányzanak a fenomenális tapasztalatai. Amennyiben a zombik elgondolhatóak, az Chalmers érve szerint megcáfolja a materializmust, annak ugyanis azt kell állítania, hogy ami fizikailag duplikátum, az szükségszerűen mentálisan is duplikátum kell legyen. Ám amennyiben léteznek a posteriori szükségszerű állítások, miként Saul Kripke érvelt emellett, korántsem biztos, hogy a szükségszerűségnek az elgondolhatóság az ismérve, hiszen úgy tűnik, akadnak empirikus szükségszerű igazságok. Ennek a nehézségnek az elhárítására dolgozta ki David Chalmers a kétdimenziós szemantikát, és ennek a manővernek az ellehetetlenítésén munkálkodik Forrai.

Lehmann Miklós „Fogalmak hálójában: Wittgenstein megjegyzései a fotográfiáról” című írása a sztenderd filozófiatörténetekből aligha ismerhető mozzanattal gazdagítja Wittgenstein-képünket. A képek szerepének jelentőségével Wittgensteint igen megragadták az úgynevezett kompozitképek, amelyek több különböző egyedi felvétel egymásravezítésével jönnek létre. Ha egy család tagjainak arcképeit egymásra vetítjük, előáll a családra jellemző prototipikus arc. Nem nehéz felfedezni ennek az eljárásnak a családi hasonlóság fogalmával való összefüggését. Egy másik, Lehmann által felvetett téma, hogy Wittgenstein számtalanszor él azzal az eszközzel, hogy a fogalmi megragadást a vizuális megragadás analógiájára magyarázza.

Márton Miklós „Észlelés, fogalom, intencionalitás” címmel az észlelési tartalom konceptualista elméleteit védelmező koncepciót vezet elő. A klasszikus empirista megközelítés szerint az érzéki benyomá-

¹³ A legfontosabb szöveghely, ahol Chalmers kifejti az érvet: Chalmers, David 1996. *The Conscious Mind*. Oxford, New York, Oxford University Press. Magyarul lásd Chalmers, David 2008. Naturalista dualizmus. In Ambrus Gergely – Demeter Tamás – Forrai Gábor – Tózsér János (szerk.) *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan. 386–408.

sok egyáltalán nem bírtak semmilyen intencionális tartalommal, nem ábrázolták a világot, a külvilági történések pusztai ok-sági következményeiként voltak számon tartva. Csakhogy ezen a módon – ma sok filozófus számára úgy tűnik – aligha lehet számot adni arról, hogy hogyan igazolhatja a tapasztalat a hiteinket. Szükséges, hogy az észlelésünk valamilyen világra irányuló tartalommal bírjon. Arra is egyre több jel utalt, hogy kíváncsiak, ha az észlelés tartalmát úgy tekintjük, mint amiben a fogalmaink konstitutív szerepet játszanak – ez a konceptualizmus. Aki viszont ezt az álláspontot szeretné képviselni, az a fogalmaink keletkezéséről nem adhat számot a tapasztalatból történő absztrakcióval, hiszen a fogalmainknak már a tapasztalás előtt rendelkezésre kell állniuk. E probléma megoldását Márton a fogalmi szerep szemantikai alkalmazásában látja, amely szerint a fogalmak tartalmát következtetési szerepük határozza meg.

Pöntör Jenő leginkább szerénységre akarja inteni a(z analitikus) filozófusokat. Ha a lelkes analitikus filozófus Pöntör cikéből szeretné megtudni, hogy végtére is mit művel, „Mit analizál az analitikus filozófia?” akkor azt a választ fogja találni, hogy a filozófiai fogalmi elemzés által csupán a világot reprezentáló hiteinkről és nem magáról a világról tudunk állításokat megfogalmazni. Ugyanis az analitikus filozófus csak állítások egymáshoz való viszonyait, logikai konzisztenciáját képes vizsgálni. Pöntör úgy véli, hogy azok az állítások, amelyekből az analitikus filozófus kiindul, az intuitív meggyőződéseink nem a hitek egy sajátos kitérített osztá-

lyát jelölik, hanem amelyeket valamiféle racionális megfontolásokon kívül álló okok folytán nem akaródzik feladnunk.

Schmal Dániel tanulmánya a címében hordja fő állítását. A „Descartes szkeptikus érvei mint gondolatkísérletek” című szövegben Schmal azt igyekszik bizonyítani, hogy ellentétben a bevett interpretációval az Elmélkedésekben és az Értekezésben Descartes célja nem az, hogy alaposan elbizonytalanítsa az olvasóját összes hétköznapi nézetével kapcsolatban, hogy majd karteziánus alapokon állva építhesse fel újra őket. A szkeptikus hipotézisek sokkal inkább a mai értelemben vett gondolatkísérletek, amelyeknek célja, hogy bizonyos fogalmainkat más zavaró tényezőktől elkülönülten vehessük szemügyre. Láthatóvá teszik érzékelésünk különböző komponenseit, amelyek a hétköznapi észlelés során kényszerűen együtt járnak, fogalmilag mégis megkülönböztethetők egymástól. A csaló démon szcenárió például annak pozitív beláttatására készült, hogy minden tapasztalat fennállhat a neki megfelelő tárgyi létezés nélkül, és így szolgálja az elmének az érzékektől való megkülönböztetését.

A könyv olvasásának végére érve az olvasónak az a gondolata támadhat, hogy bár tény és való, hogy vannak kritikus pontok, ahol markáns egyet-nem-értések támadnak, és vannak klasszikus szerzők, akiket óvatosságból távol tartottak (pl. Derrida), azért sokkal több olyan pont akad, mint első látásra gondolnánk, amelyekről fenomenológusok és analitikusok éppolyan jól tudnak perlekedni, ahogy az rokonokhoz illik.

Philosophia vitae magistra¹

A mű sajátos helyet igényel a magyar filozófiai esszéirodalomban. Stílusa posztmodern, amennyiben érvelésében tudományos definíciókra ugyanúgy hivatkozik, mint költeményekre, szociológiai tényekre csakúgy, mint a *Ponyvaregény* és a *Szárnyas fejvadász* című filmek egyes jeleneteire, filozófusok érvelésére csakúgy, mint Svejk örökbecsű anekdotáira. Nem rendszerező, fejezetekre, pontokra és alpontokra pedánsan felosztott mű. Esszé-füzér, s ami összefűzi az egyes darabokat, az a szerzők eredeti szemléletmódja és sajátos viszonyulása az olvasóikhoz. Nemcsak a szakmabeliek szűk csoportját célozza meg mondanivalójával, hanem az olvasók szélesebb körét, s ez egyben egyik megkülönböztető jegye is a műnek.

A szerzők leendő olvasóikat „filozófusoknak” tekintik, kiemelve, hogy mindenki rendelkezik azzal a rá jellemző készséggel, ami meghatározza, hogyan látja saját magát és a világot. A könyvben bemutatott elméletek megértése és azoknak az élet legkülönbözőbb területein való újszerű alkalmazása ugyanakkor a mindennapokban megszokottnál komolyabb elmemunkát igényel, és ezáltal reflektáltabb látásmód-

ra, tudatosabb „filozofálásra” is készíteti az olvasót. Mert mit is kezdenénk olyan kifejezésekkel a mindennapi életben, mint a *mcdonaldizáció* vagy a *demcdonaldizáció*, hogy a *posztmcdonaldizációt* rögvest ne is említsük. A szerzők sokáig nem hagynak kétségek között bennünket, George Ritzer elméletét (*The McDonaldization Thesis: Explorations and Extensions*. London, SAGE Publications. 1998) használják fel gyakorlati filozófiájukban.

A művet szerzői az *ontológiai coaching* műfajába sorolják, és e műszót a következő értelemben kívánják használni. A szóösszetétel első tagját nem lételméletként értik, hanem olyan konceptuális modellként, amely absztrakt és leegyszerűsített képe a világnak, amelyet bizonyos célból reprezentálunk. A *coaching* pedig a szerzők olvasatában nem pusztán tanácsadás, hanem (a manufaktúra analógiájára képzett), mentofaktúra, amelyben a szerzők és olvasók közösen adaptív tudást és érzelmeket termelnek. Az ontológiai coaching folyamatában mindkét résztvevő tanár és tanuló is egyben.

Ez a folyamat a valóság azon régiójának feltárását segíti, amely az olvasók egyedi élményeinek sokszínűségét tartalmazza, szemben a fogalmiság falai közé zárt világgal. Rortyt követve úgy vélik, hogy a nagy legitimáló narratíva helyett tetteink,

¹ Kollár József – Kollárné Déri Krisztina, *Vízen járni. A válságkezelés filozófiája*. Budapest, Mentofaktúra Kiadó, 2010. 232. oldal

gondolataink igazolása a jövőben található. Céljuk a kreatív destrukció, vagyis az olvasók világait meghatározó filozófiákban mutációk létrehívása azért, hogy az olvasó-filozófusok élete komplexebb és érdekesebb lehessen. A szerzők a mindenkori problémát nem gátló tényezőként, hanem a készségek és képességek mozgósítását kínáló alkalomként kezelik. Az életben tanácsot adó filozófus a hozzáfordulókat rávezeti alternatív ontológiáik felismerésére, és ezáltal a problémák megoldásának lehetőségeit mutatja fel.

Ezáltal az olvasó lehetőséget kap, hogy egyszerre elveszítse és meg is találja önmagát. A szerzők mint coach-ok a maladaptív világlátású coachee-knak segítenek abban, hogy e világlátást elengedjék, majd újabb, működőképes ontológiát építsenek fel saját maguk számára a már rendelkezésre álló világuk elemeiből. Másként megfogalmazva: válság még nincs, de a megoldás már megvan.

A könyv a szerzők szándéka szerint a pragmatizmus hagyományához kötődik, szemléletmódjában bevallottan az analitikus megközelítésmód áll hozzá közel. Deklarált alapintenciója szerint *sui generis* filozófiai mű, amennyiben az elmélet és gyakorlat összekapcsolásával a korunk tudástermelésre épülő információs társadalmában adott helyzetre reflektál. Abból indul ki, hogy az értelmes gyakorlat nem az elmélet mostohagyereke. Így még az elméletalkotás is egy gyakorlat a többi között, és magát az elméletalkotást is lehet értelmesen vagy ostobán folytatni.

A válságkezelés e könyvben kifejtett változatának *differentia specificája*, hogy számos, egymással első látásra nem is konzisztens filozófiai elméletre és terminusra épít. Ezek közül dominánsak – bevallottan – Alvin Toffler bestseller könyve (*A harmadik hullám*. Ford. Rohonyi András. Budapest, Typotex Kiadó. 2001), továbbá az idő dinamikus szemlélete, a pragmatista filozó-

fia klasszikusa, W. James, az irányzat újabb képviselői közül pedig R. Rorty és végül March döntéshozatali elemzése.

Alvin Toffler szerint az emberi történelmen és kultúrán három nagy változás hulláma söpört végig: az első a mezőgazdasági forradalom, ezt követte és alakította át radikálisan az ipari forradalom hulláma, majd jelen korunkban a leghatalmasabb, a harmadik hullám érvényesül elkerülhetetlenül, mely tagadja az előző korszak szervező elveit. Korunk információs társadalmában dominanciára jut a desztandardizáció, a despecializáció, a deszinkronizáció, a demaximalizáció és a decentralizáció, és ez természetszerűleg ütközik az ipari társadalom által létrehozott ezzel ellentétes elvekkel és a mezőgazdasági társadalom még élő hatásával. Az új hullám a régi társadalmi, gazdasági, politikai szituációt rombolja, gyökeresen új helyzetet teremt, új élethelyzetet, kihívást jelent, újfajta mentalitást igényel. Az ontológiai coaching ebben az új helyzetben nemcsak eligazodni és megoldásokat keresni segít, hanem a változások által kínált lehetőségeket felmutatva abban is, hogy újraformáljuk saját gondolkodásunkat, és ezáltal életünket.

A szerzők a továbbiakban a társadalomtudomány, a kommunikációelmélet, a pszichológia és nem utolsósorban a filozófia területéről kölcsönöznek szakkifejezéseket, és azokat az általuk előszeretettel használt kreatív destrukció segítségével alakítják.

A kreatív destrukció a problémákat generáló, rugalmatlan, zsákutcát jelentő egyensúlyi helyzetek rombolása az innováció lehetőségeinek felmutatásával és elősegítésével. Ennek alapja az a meggyőződés, hogy a környezet állandó dinamikus szelekciót hoz létre, az innováció folyamata pedig a gazdasági, társadalmi, tudati szituáció módosítása avégett, hogy valami új épülhessen.

Az eredetileg a kapitalista fejlődés jellemzésére Joseph A. Schumpeter által

használt kifejezést (*Capitalism, Socialism and Democracy*. New York, Harper and Brothers. 1950) ebben a könyvben analógiásan a személyközi kapcsolatokra, társadalmi jelenségekre, valamint egyéni és interperszonális problémák kezelésére egyaránt alkalmazzák.

A szerzők a kreatív destrukció terepeként tekintenek többek között a szerelemre, amennyiben a másiknak a saját ontológiától különböző, nem a mi világunkból való ontológiájával történő találkozása a régi világok rombolásával jár, hogy a közös új épülhessen. Régi kapcsolataink ódon világait annál intenzívebben romboljuk, minél eredetibb világok konstruálására indít jelenlegi szerelmünk. A rombolást követi a teremtés. A rombolás mértéke határozza meg az újdonság arányát.

A nagyrészt megszokás által táplált, jól működőnek tartott viselkedésmintázatok nemcsak az egyén, hanem a kapcsolatai által érintettek számára is láthatatlanul, érthetetlennek tűnő módon elavulttá válnak. Az innovatív, alkotó jellegű cselekedetek előre nem látható módon megváltoztatják a környezetet, s ez rombolással jár. Ez olyan jellegű és mértékű lehet, amit az újítást hozó nem látott előre, vagy kifejezetten ódzkodott tőle, ennek következtében fokozott kreativitásra kényszerül. Másként szólva, saját életének alkotója lesz. A destrukció olyan változásokat eredményez, amelyek negatív következményei csak nagyfokú kreativitás révén küszöbölhetők ki. A kreatív destrukció folyamatos változás, amely lehetetlenné teszi a pozíciók megszilárdítását, hosszú távú stratégiák változatlan végrehajtását, célja az ember vagy egy adott rendszer rugalmatlanságának elkerülése, hiszen az életképtelenséghez vezetne.

E gondolatmenethez illeszkedik a döntően Watzlawick kutatásaira (Watzlawick, P. – Beavin, J. H. – Jackson, D.: Az emberi kommunikáció pragmatikája. In Len-

gyel Zsuzsa (szerk.): *Szociálpszichológia*. Budapest, Osiris. 1997, 56–69) hagyatkozó paradoxonfelfogás tárgyalása – amelyet a szerzők a kreatív destrukció aleseteként kezelnek. Az adott helyzetben feloldhatatlannak látszó ellentmondás folytán az érintettek nemcsak egymást nem értik, hanem saját mentális világukat sem. Ez nemcsak kommunikációs zavarhoz, de súlyos pszichés és társas kapcsolati problémákhoz is vezethet. A paradoxonok logikái teréből meglepő módon éppen a paradoxonok által elért kreatív destrukció révén léphetünk ki. A paradoxonok logikájának tudatos kiaknázása révén metasztintre juthatunk. Paradoxonok alkalmazásával a terapeuta, a coach vagy a mediátor újszerű látásmódra készíti és reflexív gondolkodásra kényszeríti a kliensét.

A könyvben mind az egyéni, mind a közösségi konfliktusokra alkalmazott további kulcsfogalom a *holon*. A szerzők Arthur Koestlerre utalva a biológiai és társadalmi rendszerek olyan önfenntartásra törekvő, más holonokkal interakcióba lépő alapegységét jelölik ezzel a kifejezéssel, amely részekre osztható egész, de egyúttal egy nagyobb egész része is. Ha az egyes embert holonnak tekintjük, akkor e terminus alapján „az ember társadalmi lény” megállapítás azt jelenti, hogy ez a holon nem önmagában érthető meg, hanem csak a nagyobb társadalom-holon részeként, más ember-holonokkal létesített interakcióiban.

A következőkben az elmefilozófia, a kognitív nyelvészet és a mindennapi életproblémák témái kerülnek tárgyalásra, amelyek rokoníthatósága első pillantásra több mint kérdéses, abszurdnak tűnő vállalkozás. A szerzők azonban rögtön megadják a kulcsot ehhez, a metaforák tárgyalása során. Meggyőzően mutatják be, hogy a fogalmi metaforák mennyire uralják a mindennapi nyelvhasználatot, és öntudatlanul is szervezik gondolkodásunkat, azaz ontológiáinkat. Nemcsak a vallás, a művészet

és a tudomány, hanem a mindennapi tudat is metaforákra épül. Donald Davidson (What metaphors mean. In uő: *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 1984) azon gondolatára építenek, amely szerint a metaforák szinte önálló életet élnek; „a metafora a nyelv álommunkája”, s ezáltal mi magunk öntudatlanul is és az élet minden területén közvetítői vagyunk a metaforáknak. Hatalmunkban áll azonban, hogy a metaforákat új összefüggésben használjuk, sőt újakat is alkothatunk. A sikeres metaforahasználók a nyelvhasználat adta lehetőségeket aknázzák ki, illetve a nyelv kreatív működését segítik.

A metafora új értelmezése arra mutat rá, hogy az emberi tudat funkcionálisan elkülönült modulokból álló rendszer, de az elme mégis képes arra, hogy több modult összekössön és ezáltal egyszerre használhasson. A filozófus-coach feladata, hogy a hozzá fordulók számára ezt nyilvánvalóvá tegye, és azok felismerjék, hogy életproblémáik kialakulásáért a gondolkodásukra

ránéhezűlt metaforáik a felelősek. Részint ezek lecserélése, részint a meglévő metaforák átértelmezése révén szembehelyezkedhetnek a zsákutcába vezető tudati mechanizmusokkal, majd a már ismertetett kreatív rombolás segítségével saját maguk alkothatnak adaptívabb, élhetőbb ontológiákat maguknak.

A metaforákkal foglalkozó szövegfüzér így különösen értékes része lesz a könyvnek azáltal, hogy nem elégszik meg a kognitív nyelvészet metaforaelméleti fejtegetéseinek ismertetésével, hanem annak gyakorlati hozadékait is elének tárja.

Végül a szerzők *ars poeticájáról*. Amint az Bruner egy gondolatához igazodó ajánlásukból kitűnik, szándékuk, hogy olvasójuk számára a világot kevésbé banális, újratereztetésre érdemesebb helyé tegyék. A szerzők szövegeiket az értelem, a szabadság, a könnyedség és a képzelet eszközeinek tekintik. Ezt azáltal szeretnék előmozdítani, hogy ráveszik az olvasót az értékek átszűrésére „az értelem és az intuíció finom fátýolán”.

E számunk szerzői

ANDREJKA ZOLTÁN a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének oktatója, 2010-ben szerzett PhD fokozatot. Kutatási területe a 19. és a 20. századi német filozófia.

andrejka.zoltan@gmail.com

BÁNYAI FERENC az ELTE ÁJK Filozófia Tanszékének docense. Kutatási területei: kultúrfilozófia, etikai kódexek, Eckhart mester, metaforaelméletek.

banyaiferenc@gmail.com

GELENCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN kutatási területe elsősorban az ókori görögök politikai filozófiája (erről Mogyoródi Emesével közös könyve jelent meg: *Platón Kritónja* kommentárral és utószóval, Budapest, Atlantisz 2005); újabban a görög vallásfilozófia és metafizika problémáival is foglalkozik.

alraune@vipmail.hu

HÉVIZI OTTÓ főkönyvtáros (MTAK), egyetemi tanár (DE Filozófia Intézet).

hevizi8@freemail.hu

HORVÁTH ZOLTÁN az ELTE-n doktorált 2012-ben. Főbb kutatási területei: Kant etikája, valamint annak funkciója a kritikai rendszerben; a 17–18. századi filozófusok hatása Kantra.

hhorvathzz@freemail.hu

KOMORJAI LÁSZLÓ (1968) fenomenológiai, ismeretelméleti, nyelvfilozófiai és logikafilozófiai problémákkal foglalkozik. Főiskolai docens volt az NymE Filozófia Tanszékén és egy ideig tudományos munkatárs az ELTE BTK Filozófiai Intézetének Logika Tanszékén.

komorjai@gmx.net

KÖMÜVES SÁNDOR (1980) a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskolájának Filozófia Programjában szerzett doktori fokozatot 2011-ben. Jelenleg a Debreceni Egyetem OEC NK Magatartástudományi Intézetének tanársegédje. Kutatási területéhez tartozik a személy identitásának a kérdése, az érvelési stratégiák, döntésmechanizmusok, illetve hatalmi tényezők az abortusz, az eutanázia, illetve az asszisztált öngyilkosság területein, a pszichopatológia filozófiája, a medicina és a művészet kapcsolódási pontjai.

komuves.sandor@sph.unideb.hu

MÁRTON MIKLÓS PhD, egyetemi tanársegéd az ELTE Jogi Karának Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei: nyelvfilozófia, elmefilozófia, észleléselemléletek.

marton@ajk.elte.hu

MOGYORÓDI EMESE a Szegedi Tudományegyetem filozófia tanszékének docense. Kutatási területe a preszókratikus filozófia, Szókratész, valamint Platón etikája és politika-filozófiája.

mse@phil.u-szeged.hu

RÓZSA ERZSÉBET egyetemi tanár a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetében, doktori iskola vezető, kutatócsoportvezető, vendégtanár az Eszterházy Károly Főiskolán. 2012-től a Münsteri Egyetemen a *Kollegforschergruppe für Normenbegründung in Medizinethik und Biopolitik* vendégkutatója.

rozs.a.erzsebet@arts.unideb.hu

SUCH DÁVID az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskola Analitikus Filozófia programjának hallgatója. Érdeklődési területe az analitikus elmefilozófia, ismeretelmélet és a klasszikus német idealizmus.

suchdavidgabor@gmail.com

Summaries

On the Origin of the Hierarchical System of the Intelligible Principles in Ancient Greek Thought (Empedocles fr.134.)

ALIRÁN GELENCZEY-MIHÁLTZ

Moderatus (1st cent BCE) may have been the first to present „Pythagorean” doctrines systematically. In his scheme, the First Hypostasis concerns a Supra-essential One, the Second is the truly existent (ontos on) and the object of intellection (noeton), and the Third is the Soul-realm. R.E. Dodds’ proposal, that this scheme rests on a metaphysical exegesis of the second part of Plato’s *Parmenides* has been universally accepted. After Moderatus, Eudoros of Alexandria and Numenius of Apamea (1st century BCE and 2nd century CE) tried to construct a hierarchical system of intelligible principles positing a transcendent One on the highest level of Being. The interesting thing about these commentaries is that – according to general consensus concerning Neo-Pythagoreanism – there is no evidence of any earlier Pythagorean advocating the existence of such a transcendent One. This tension indicates that there was a lively debate among Neo-Pythagoreans in the first two centuries about the sources on which Pythagorean philosophy ought to have been rebuilt. What makes this debate interesting is that, as a matter of course, a certain early Pythagorean philosopher, Empedocles of Acragas is missing from this general reconstruction of Pythagorean thinking. Empedocles lived in the middle of the fifth century BCE, and his teachings may have been the most significant concerning our main issue, i.e. the origin of the hierarchy of the intelligible principles in late antiquity. In his fr.134, Empedocles’ highest divinity is unlike his cyclical Sphere in several respects: his perfection is also intellectual, and unlike the Sphere he is distinct from the cosmos for he darts through it. Empedocles’ fr.134 presents some interesting analogies with Plotinus’ apophatism of the supreme One: first, God is expressed in a series of negations, second, it is defined as „inexpressible” and „lonely”. The latter attributes anticipate Plotinus’ ineffability and supra-transcendence of the One.

Parmenides and Non-Being

EMESE MOGYORÓDI

The paper discusses B 2, one of the most debated fragments of Parmenides and provides a novel suggestion for his reasons for repudiating “the route of *mê on*”. On the basis of some general assumptions underlying Parmenides’ investigations, the paper argues first, that the elision of the subject is meant to indicate that B 2 is concerned with the formal criteria the proper object of any (successful) scientific quest must meet. Second, it is further argued that Parmenides’ strict formal investigation does not allow for the (necessary) assumption of the existence of some such object and that the sense of the relevant forms of the verb “to be” in lines 3 and 5 is therefore copulative. It follows that the reason for the repudiation of “the route of *mê on*” is not that it is unreasonable to make a quest for an object that does not exist. Rather, Parmenides’ underlying insight is that it is unreasonable to make a quest for an object that is “not anything”. Exploring the various meanings of this ambiguous characterization of the theoretical object entailed in B 2 and noting the curious fact that *both* “the route of *on*” and “the route of *mê on*” are referred to as proper in some sense (*eisí... noêsai*, l. 2) to start with, the paper argues that Parmenides ultimately repudiates the “the route of *mê on*” not because the object to be found on this route is non-existent, nor because it does not have any attributes, nor because it is “nothing”, but because its identity is compromised. The paper concludes with some general lessons to be drawn on the plausibility of Parmenides’ argumentation and on his ontology including the highly debated issues of the nature of his monism and its compatibility with pluralism.

Kant’s idealism

ZOLTÁN HORVÁTH

In ordinary language, the term *idealism* refers to majestic ideals, whereas in philosophy to the priority of mind or consciousness. Both uses of the word is related to the term *idea*, which shows their origin in the history of philosophy, namely the Platonic tradition on the one side, and the early modern tradition, created by Descartes and Locke, on the other. In my paper I demonstrate that Kant’s philosophy embraces both meaning of the term. While several uses of the concept ‘idea’ designate the main lines of the structure of the Kantian system, they also preserve the – morally understood – Platonic meaning of the term. The philosophical term ‘idealism’, on the other hand, is also a characteristic of critical philosophy in a certain way. This duality exposes Kant’s two way commitment, and also expresses the link between the two kinds of idealism in his system: the Cartesian independence of self-consciousness is subordinated to the Platonic morality conception. We should understand the Kantian form of idealism accordingly as follows: the theory of transcendental idealism serves transcendental ideas (God, freedom, immortality), which, in the end, express the natural disposition of human reason to metaphysics.

“Subjective Religiosity” of Modern Individuality and Relativisation of the Absolute Spirit in Hegel

ERZSÉBET RÓZSA

The paper focuses on the subjective aspects of the Hegelian conception of religion ('subjektive Religiosität', 'Glaube im Gefühl'). These are analyzed from two viewpoints: (1) How can knowledge about God be constitutive for the self-interpretation and self-determination of the modern individual? (2) In the framework of the Hegelian systematic conception of religion exactly which framework is tested by those subjective forms of religion which tend to relativize the eminent systematological status of the absolute spirit? The 'need for unification' as a basic motive of the early work is closely connected with the issue of how subjective religiosity affects the individuals' self-interpretation in modernity.

Robert Pippin's Interpretation of the Connection Between the Hegelian Rational Life and Freedom

SÁNDOR KÖMÜVES

Robert Pippin's interpretation of Hegel's practical philosophy can be seen as a fresh look at Hegel's oeuvre, or at least at some essential parts of it. This paper gives a short outline of Pippin's view focusing on Hegel's concept of rational agency as ethical life. According to Pippin, the unique characteristics of Hegel's theory of freedom is that (1) Hegel denies that we can separate the moral-psychological, individual dimension of freedom (the possibility of the "freedom of the will") from and the social relations of dependence and independence, which are taken to be equally constitutive of freedom (the freedom to act), and (2) assesses these social arrangements in light of their rationality. Pippin claims that Hegel worked out a social theory of agency, the view that agency is not exclusively a matter of the self-relation and self-determination of an individual but also requires the right sort of engagement with and recognition by others.

Spirit in the Work of Art

ZOLTÁN ANDREJKA

This paper concerns the well-known problem Hegel's aesthetics, namely the lack of a well-defined theory of aesthetic experience. This shortfall, however, relates not to an imperfection, but Hegel's complex conception of art, which is based on his philosophy of spirit. Accordingly, my analysis focuses on the microstructure of the Ideal in connection with the Hegelian concept of consciousness and experience.

Ten and a half quaternities**(Are there any real philosophical quaternities?)**

OTTÓ HÉVIZI

This paper addresses two questions by examining the quaternity theories of ten philosophers (Pythagoras, Empedocles, Plato, Aristotle, Kant, Hegel, Schopenhauer, Heidegger, Foucault and Jung) and a writer (Géza Ottlik). 1. What are those philosophical quaternities which include only four elements? 2. Are there such philosophical quaternities whose elements are coequal? In other words: is there any quaternity which (a) does not pick out one element of the systematization by placing it above all the rest and/or which (b) is not committed to any sort of bipolarity – i.e. oppositional distinction – by a latent opposition in the quaternity? The conclusion of the paper is as follows: if we consider real quaternities which satisfy the above-mentioned two conditions, namely that (1) it includes only four elements and (2) its elements are coequal, then none of the quaternities discussed can be accepted as real.

